التوشیح

علی

التوضیح فی حل غوامض التنقیح



مصنف

صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود تاج الشریعہ حنفی بخاری

شارح

مولانا محمد عثمان شمسی

استاذ دار العلوم مجاہد ملت دھام نگر شریف بھدرک اڑیسہ

ناشر

کمال بکڈپو

نزد مدرسہ شمس العلوم شمسی گلی گھوسی مئو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اپنی مقبولیت پر شاہد، صدیوں سے متداول، کبار علمائے
امت کے زیر درس رہنے والی علم اصول فقہ کی بلند پایہ، عظیم المرتبت کتاب
التوضیح کی جامع اور آسان ترین اردو شرح

اَلتَّوشِیح

عَلیٰ

اَلتَّوضِیح فِی حَلِّ غَوامِضِ التَّنقِیح



صَدرُ الشَّرِیعَہ عُبَیدُ اللہ بن مَسعُود تَاجُ الشَّرِیعَہ حَنفِی بُخَارِی متوفی سنہ ۷۴۷



مولانا محمد عثمان شمسی
استاذ دارالعلوم مجاہد ملت
دھام نگر شریف بھدرک اڑیسہ

خصوصیات

• تحقیقات لغویہ • تراکیب مشکلہ • مکمل اعراب • سلیس ترجمہ • تشریحات نافعہ • محاسن بلاغت



کمال بکڈپو نزد مدرسہ شمس العلوم (شمسی گلی) گھوسی مئو

☆فہرست☆

انتساب

سرفروشان حق کے اس امیر کے نام

جس نے اپنی روحانی طاقت، عزم واستقلال، ہمت و شجاعت اور صبر وتحمل سے باطل کی تیز وتند آندھیوں کا کلیجہ چیر ڈالا، جس کے دست [illegible] میں نصر من اللہ وفتح قریب کی شمشیر براں تھی، جس کے دوش شجاعت وبسالت پر وانتم الاعلون ان کنتم مؤ منین کا ترکش تھا، جس کے سینے میں جاء الحق وزھق الباطل کا جگمگاتا ہوا یقین تھا، جس نے اپنے کردار وعمل سے لوگوں کو یہ درس دیا کہ حق وصداقت کی آواز قصر جبر واستبداد میں بلند کی جاتی ہے، عدل وانصاف کا پرچم ظلم وجفا کے ایوان پر لہرایا جاتا ہے، حریت وآزادی کی تعلیم آگ کے انگاروں میں دی جاتی ہے اور پیکر تسلیم ورضا مصائب وآلام کی گھنگھور گھٹاؤں میں مسکراتا ہے۔

میری مراد امام التارکین، سلطان المناظرین، فاتح عرب وعجم حضور مجاہد ملت علامہ شاہ **محمد حبیب الرحمن** عباسی ہاشمی علیہ الرحمۃ والرضوان کی ذات ستودہ صفات ہے، جسے طاغوتی قوتیں ہزار ظلم وتشدد کے باوجود جادہ حق سے منحرف نہ کرسکیں۔

عقیدت کیش

محمد عثمان شمسی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداو مصلیا و مسلما

کلمات تشکر

رب قدیر کی بارگاہ عظمت میں میرا بال بال سراپا سپاس اور مجسم شکر گزار ہے کہ اس نے مجھ جیسے ظلوم وجہول کو التوضیح فی حل غوامض التنقیح کی شرح لکھنے کی توفیق عطا فرمائی۔ اگر مالک بے نیاز کی غیبی تائید وحمایت حاصل نہ ہوتی اور اس کی رحمت بے کراں نے میرے لرزتے اور تھرتھراتے ہوئے قدموں کو سہارا نہ دیا ہوتا تو یہ شرح ہرگز منظر عام پر نہ آتی۔ اس نعمت کے شکریے میں میری جبین نیاز خم، قلب وجگر احساسات تشکر سے سرشار، نفس جذبۂ عبودیت سے لبریز اور ایک ایک سانس احکم الحاکمین کی بارگاہ میں مصروف حمد وثنا ہے۔

میں دل کی اتھاہ گہرائیوں سے شکر گزار ہوں استاذ گرامی حضرت علامہ مولانا وصی احمد صاحب قبلہ کا جنہوں نے کثرت مشاغل کے باوجود انتہائی عرق ریزی وجانفشانی کے ساتھ نظر ثانی اور تصحیح کا فریضہ انجام دیا۔ ساتھ ہی ان تمام اساتذہ کا احسان مند ہوں، جن کی پاکیزہ تعلیم وتربیت اور علمی فیضان نے مجھے کچھ لکھنے پڑھنے کا سلیقہ عطا فرمایا اور جن کے متعین کردہ خطوط آج بھی میرے لیے مشعل راہ، منارہ نور اور نشان منزل ہیں۔ کونین کا پالنہار ان کرم فرماؤں کے احسانات کا وہ صلہ عطا فرمائے جو اس کی شان کریمی کے لائق ہے اور ان تمام احباب واعوان کے حضور میری جبین شکر خم ہے، جنہوں نے اس کام کی تکمیل میں کسی طرح بھی حصہ لیا، مجھے نیک مشوروں سے نوازا یا کم ازکم میری حوصلہ افزائی فرمائی۔

پوری کوشش کے باوجود اغلاط کا رہ جانا ایک فطری امر ہے؛ اس لیے قارئین سے گزارش ہے کہ اگر کوئی خامی دیکھیں تو دامن عفو میں جگہ دے کر مطلع فرمائیں؛ تاکہ آئندہ اڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے۔

محمد عثمان شمسی

۲۴ر جمادی الاخری ۱۴۳۶ھ/ ۱۵ر اپریل ۲۰۱۵ء بروز بدھ

مقدمہ

کسی بھی علم وفن کو علی وجہ البصیرت سمجھنے کے لیے چند امور کا جاننا ضروری ہوتا ہے: (۱) فن کی تعریف (۲) غرض وغایت (۳) موضوع (۴) کتاب اور صاحب کتاب کا تعارف، چوں کہ یہ کتاب فن اصول فقہ میں ہے؛ لہٰذا اصول فقہ کی تعریف، اس کی غرض وغایت، اس کا موضوع، توضیح اور اس کے مصنف کے بارے میں چند باتیں بطور مقدمہ قارئین کی خدمت میں پیش کی جارہی ہیں۔

اصول فقہ کی تعریف دو طرح کی جاتی ہے: (۱) **حد اضافی** (۲) **حد لقبی**

حد اضافی: مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف کی جائے یعنی اصول کی الگ اور فقہ کی الگ کی جائے۔

حد لقبی: مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعے کی ایک ہی تعریف کی جائے۔ بلفظ دیگر اصول فقہ کی تعریف اس طور پر کی جائے کہ وہ ایک مخصوص فن کا لقب ہے۔

اصول فقہ کی حد اضافی: اصول، اصل کی جمع ہے۔ اصل کا لغوی معنی "مایبتنی علیه غیره" ہے یعنی جس پر غیر کی بنیاد ہو اور اصطلاح میں اصل کا اطلاق متعدد معانی پر ہوتا ہے (۱) راجح کے معنی میں جیسے: کہا جاتا ہے "الحقیقة اصل بالنسبة الی المجاز" یعنی حقیقت مجاز کی بہ نسبت راجح ہے (۲) قاعدہ کے معنی میں جیسے: کہا جاتا ہے "کل فاعل مرفوع اصل من النحو" ہر فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا ایک قاعدہ ہے (۳) دلیل کے معنی میں جیسے: کہا جاتا ہے "ان اقیموا الصلاة اصل وجوب الصلاة" یعنی آیت کریمہ "اقیموا الصلاة" وجوب صلاۃ کی دلیل ہے۔

لیکن جب اصل کی اضافت کسی علم کی طرف ہو تو اس وقت اصل کا دلیل کے معنی میں ہونا متعین ہے؛ لہٰذا اصول الفقه کا معنی ہوا دلائل الفقه۔

فقہ: فقہ کی مختلف تعریفات علما سے منقول ہیں جن میں سب سے مشہور تعریف یہ ہے: "هو العلم بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية" یعنی احکام شرعیہ کو دلائل تفصیلیہ سے جاننے کا نام فقہ ہے اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے فقہ کی تعریف ان

الفاظ میں منقول ہے:"معرفة النفس مالها وما علیها "یعنی نفس کو نفع بخش اور مضر چیزوں کی معرفت ہو جائے، اسی کا نام فقہ ہے۔ اصحاب طریقت اور اہل معرفت کے نزدیک فقہ علم و عمل کے مجموعے کا نام ہے، چناں چہ ان کے نزدیک فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی جاتی ہے:"الفقیه عند اهل الله هو الذی لایخاف الامن مولاه ولایتراقب الایاه ولایلتفت الی ماسواه ولایرجوا الخیر من الغیر ویطیر فی طلبه طیران الطیر "یعنی اللہ والوں کے نزدیک فقیہ وہ ہے جو صرف اپنے مولیٰ سے ڈرتا ہو، اس کے علاوہ کسی اور کی طرف اس کا التفات نہ ہو، اس کے ماسوا کسی اور سے بھلائی کا امیدوار نہ ہو اور اس کی تلاش میں پرندے کی طرح اڑتا رہے۔ صاحب "مسلم الثبوت" قاضی محبّ اللہ بہاری علیہ رحمۃ الباری نے فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:"الفقه حکمة فرعیة شرعیة "یعنی فقہ اس علم واقعی تصدیقی کا نام ہے جو اصول ومبادی پر متفرع اور ادلہ شرعیہ سے ثابت ہو۔

اصول فقہ کی حد لقبی: "العلم بالقواعد التی یتوصل بها الی استنباط الاحکام الفقهیة بدلائلها "یعنی اصول فقہ ان قواعد کو جاننے کا نام ہے جن کے ذریعے دلائل کی روشنی میں احکام فقہیہ کے استنباط تک پہنچنا ممکن ہو۔

غرض: احکام شرعیہ کو دلائل تفصیلیہ سے جاننا اور استنباط مسائل کے قواعد معلوم کرنا۔

موضوع: دلائل واحکام۔ دلائل اس حیثیت سے کہ وہ احکام کے لیے مثبت ہیں اور احکام اس حیثیت سے کہ وہ دلائل سے ثابت ہوتے ہیں۔

صاحب توضیح علامہ صدر الشریعہ الاصغر علیہ الرحمہ

نام ونسب: آپ کا نام عبداللہ، لقب صدر الشریعہ الاصغر اور والد کا نام مسعود ہے۔ سلسلۂ نسب یوں ہے: عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ الاکبر احمد بن جمال الدین عبیداللہ بن ابراہیم بن احمد بن عبدالملک بن عمیر بن عبدالعزیز بن محمد بن جعفر بن خلف بن ہارون بن محمد بن محمد بن محبوب بن ولید بن عبادہ بن صامت انصاری۔ آپ کے پردادا کا لقب صدر الشریعہ ہے، اس لیے امتیاز کی خاطر آپ کے لقب کے ساتھ اصغر یا ثانی کا اضافہ کیا جاتا ہے اور آپ کے پردادا کے لقب کے ساتھ اکبر یا اول کا لاحقہ لگایا جاتا ہے۔

تحصیل علم : اپنے دادا تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ الاکبر اور دوسرے علما وفقہا سے علوم عقلیہ ونقلیہ کی تحصیل وتکمیل کی ،آپ کے تلمذ کا زریں سلسلہ امام الائمہ، سراج الامہ، کاشف الغمہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ تک پہنچتا ہے۔

تلامذہ: تحصیل علم سے فارغ ہونے کے بعد آپ درس وتدریس سے وابستہ ہوگئے۔ آپ کی ذات سے اکتساب فیض کرنے والوں کی ایک بڑی جماعت ہے۔ابوطاہر محمد بن محمد بن علی طاہری اور محمد بن محمد البخاری المعروف بخواجہ پارسا آپ کے مشہور شاگردوں میں ہیں۔

جلالت علمی : آپ اپنے وقت کے امام، جامع منقول ومعقول، عظیم محدث، بے نظیر فقیہ، علم تفسیر، علم خلاف، نحو ولغت ، ادب وکلام اور منطق وغیرہ میں امتیازی خصوصیات کے حامل تھے،آپ کی جلالت علمی کے حوالے سے ایک واقعہ یہاں نقل کیا جارہا ہے:

علامہ قطب الدین رازی آپ کے ہم عصروں میں تھے اور معقولات میں یگانہ روزگار تھے۔ایک مرتبہ صدر الشریعہ الاصغر سے مباحثہ کرنا چاہا، پہلے انہوں نے اپنے ایک شاگرد مبارک علی شاہ کو حالات کا جائزہ لینے کے لیے بھیجا، مبارک شاہ نے وہاں پہنچ کر دیکھا کہ صدر الشریعہ الاصغر ابن سینا کی کتاب الاشارات اس طرح پڑھا رہے ہیں کہ نہ مصنف کی پیروی کرتے ہیں اور نہ کسی شارح کی۔ جب مبارک شاہ نے یہ کیفیت دیکھی تو علامہ قطب الدین رازی کے پاس لکھا کہ یہ آگ کا شعلہ ہے، آپ مقابلہ کرنے کے لیے ہرگز نہ آئیں ورنہ شرمندگی کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آئے گا۔قطب الدین رازی نے یہ بات سنی تو مباحثے کا خیال ترک کردیا۔آپ کی جلالت علم، شان حفظ وضبط اور فضل وکمال پر ارباب تاریخ وسیر کا اتفاق ہے۔علامہ کفوی نے اپنی کتاب ''اعلام الاخیار فی طبقات فقہاء مذھب النعمان المختار'' میں آپ کی جلالت شان کا اعتراف ان الفاظ میں کیا ہے:

''ھو الامام المتفق علیه والعلامة المختلف الیه ، حافظ قوانین الشریعة ، ملخص مشکلات الفرع والاصل ، شیخ الفروع والاصول ، عالم المعقول والمنقول، فقیه، اصولی ، خلافی ،جدلی ، محدث ، مفسر ،نحوی، لغوی، ادیب، نظّار، متکلم، منطقی ، عظیم القدر، جلیل المحل، کثیر العلم یضرب به المثل غذی بالعلم والادب، وارث المجد

عن اب فاب "اور علامہ طاش کبری زادہ نے اپنی کتاب مفتاح السعادۃ میں یوں خراج عقیدت پیش کیا ہے: "وقد کان بحرا زاخرا لایدرک لہ قرار، وطودا شامخا لایرتقی الی قنتہ ولا یصار، ولقد کان آیۃ کبری فی الفضل والتدقیق، وعروۃ وثقی فی الاتقان والتحقیق" علم وعمل کا یہ آفتاب ۷۴۷ھ میں غروب ہوگیا، مگر آج بھی اس کے علمی جاہ وجلال، شوکت علم، جودت طبع، بلندی فکر وخیال اور کمال شعور وآگہی کا چرچا دنیائے مدارس میں ہورہا ہے۔

تصنیفات: آپ ایک بلند پایہ اور مایہ ناز مصنف تھے، آپ نے اپنی گراں قدر تصنیفات سے اسلام کے علمی خزانے کو زینت بخشی، آپ کی مفید اور علمی کتابوں کو ہر دور میں قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھا گیا، آپ کی کتابوں میں چند یہ ہیں۔

(۱) نقایہ (۲) شرح وقایہ (۳) تعدیل العلوم (۴) شرح فصول الخمسین (۵) الوشاح (۶) تنقیح الاصول (۷) التوضیح فی حل غوامض التنقیح۔

توضیح: یوں تو آپ کی تمام کتابیں گوہر بے بہا اور تحقیقات وتدقیقات سے بھری ہوئی ہیں مگر جو مقام توضیح کو حاصل ہوا وہ صاحبان علم وفضل سے مخفی نہیں ہے۔ صدر الشریعہ الاصغر علیہ الرحمہ نے پہلے "تنقیح الاصول" نامی کتاب لکھی پھر اس کتاب کی شرح "التوضیح فی حل غوامض التنقیح" کے نام سے لکھی۔ یہ کتاب فن اصول فقہ میں ہے، اس کا شمار اس فن کی کتب متداولہ مبسوطہ میں ہوتا ہے۔ ایک طویل عرصے سے یہ کتاب نصاب کا ایک حصہ رہی ہے، دن بدن اس کی شہرت ومقبولیت کو دیکھ کر کہنا پڑتا ہے کہ واقعی یہ کتاب ان چند معیاری کتابوں میں سے ایک ہے جن سے درس نظامی کا وقار بلند وبالا اور اس کا علمی جاہ وجلال قائم ہے۔ حسن تحریر، طرز بیان، تقریر مسائل، تشریح مشکلات توضیح معضلات نے اس کتاب کی خوبیوں میں چار چاند لگا دیا ہے۔ یہ کتاب ایسے قیمتی نکات اور مباحث ومسائل پر مشتمل ہے جن سے دوسری کتابوں کا دامن خالی ہے، جس کا اظہار صاحب کتاب "ھذا مما تفردت بہ" سے جابجا کرتے ہیں۔ اصحاب فضل وکمال اور ارباب علم ودانش نے متن وشرح یعنی تنقیح و توضیح دونوں کی اہمیت وافادیت کا برملا اعتراف کیا ہے۔ علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: "وان کتاب التنقیح مع شرحہ المسمی بالتوضیح للامام المحقق والنحریر المدقق علم الھدایۃ عالم الدرایۃ معدل میزان المعقول و المنقول ومنقح أغصان الفروع والاصول صدر الشریعۃ والاسلام اعلی اللہ درجتہ فی

دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مُغن عما سواه من كل وجيز وسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الأصول وتهذيب أغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهاجا بديعا في كشف أسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات ما مستها أيدى الأفكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم أولو الأبصار ولهذا طار كالأمطار في الأقطار وصار كالأمثال في الأمصار ونال في الآفاق حظا وافرا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار"

یعنی تنقیح اپنی شرح توضیح سمیت- جس کے مصنف امام محقق، بہت بڑے عالم اور مدقق ہیں، ہدایت کے پہاڑ یا جھنڈے ہیں، جو فہم و درایت کے مستقل جہاں ہیں، معقول اور منقول کی ترازو کو برابر کرنے والے ہیں، فروع و اصول کی شاخوں کو صاف کرنے والے ہیں، اسلام و شریعت کے صدر ہیں، اللہ تعالیٰ جنت الفردوس میں ان کے درجے کو بلند فرمائے- ایسی کتاب ہے جو ہر مبسوط و مفصل کتاب کے خلاصے کو شامل ہے ہر منتخب کفایت کرنے والی کتاب کے خزانے سے نصاب کامل ہے، ایسا سمندر ہے جو ہر طویل و عریض کتاب کے خلاصے کا احاطہ کرنے والا ہے، اور ایسا خزانہ ہے جو اپنے علاوہ ہر چھوٹی بڑی کتاب سے بے نیاز کرنے والا ہے، اصول و قواعد کی ترازو کو درست کرنے اور اس کی شاخوں کو صاف ستھرا کرنے کے لیے کافی ہے، فروع کی بنیادوں کو حاصل کرنے اور ان کے ارکان کو درست کرنے میں انتہا کو پہنچی ہوئی ہے، ہاں تحقیق کے رازوں کو کھولنے میں مصنف علیہ الرحمہ نے ایک عجیب راستہ اختیار کیا اور تدقیق کے مینار کو بلند کرنے میں بہت اونچے مقام پر متمکن ہوئے۔ ان عمدہ زیادتیوں کے ساتھ جنہیں افکار کے ہاتھوں نے چھوا تک نہیں اور ایسے لطیف نکات کے ساتھ جن کے ذریعے عقل والوں نے اپنے کانوں کی بندش نہیں کھولی، اسی وجہ سے بارش کی طرح اطراف و اکناف میں اس کی خبر پھیل گئی، اور امصار و بلاد میں ضرب المثل بن گئی۔ اور آفاق میں شہرت کا بہت بڑا حصہ حاصل کیا، ایسی شہرت جو دو پہر کے وقت سورج کی

شہرت جیسی نہیں تھی (تلویح ص ۷)

خطبۂ ''تنقیح'' کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ صدر الشریعہ الاصغر علیہ الرحمہ نے ''تنقیح'' میں تین کتابوں سے خصوصی استفادہ کیا ہے: (۱) امام فخر الاسلام کی ''اصول فقہ'' جو اصول بزدوی سے معروف ومشہور ہے (۲) امام رازی کی ''المحصول'' (۳) علامہ ابن حاجب کی ''الاصول'' اول الذکر کتاب کے مسائل کی تنقیح فرمائی ہے اور اخیر کی دونوں کتابوں کے مباحث کی تلخیص فرمائی ہے۔ قارئین کی معلومات میں اضافے کے لیے کتب ثلاثہ اور ان کے مصنفین کا اجمالی تعارف ذیل میں پیش کیا جارہا ہے۔

امام فخر الاسلام بزدوی علیہ الرحمہ

مختصر حالات: آپ کا نام علی اور والد کا نام محمد ہے۔ ماوراء النہر کے ضلع ''نسف'' میں ایک مشہور مستحکم قلعہ ''بزدہ'' نامی تھا، آپ کا مسقط الراس یہی قلعہ ہے۔ آپ کا تعلق ایک علمی گھرانے سے تھا۔ اصول وفروع، فقہ وحدیث، مناظرہ وکلام وغیرہ علوم میں آپ کو مہارت تامہ حاصل تھی، ایک عرصے تک سمرقند میں درس وتدریس اور قضا کے فرائض انجام دیے۔

ایک دلچسپ واقعہ: کہتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ایک بڑا متبحر عالم شافعی المذہب آپ کی ولایت میں آیا جس سے وہ مناظرہ کرتا تھا اس پر غالب آتا تھا، یہاں تک کہ بعض حنفی المذہب بھی مذہب امام شافعی کی طرف مائل ہو گئے، علما وفضلا نے متفق ہوکر آپ کی خدمت میں عرض کیا کہ آپ اس طرف متوجہ ہوں ورنہ ہم سب لوگ شافعی ہو جائیں گے۔ آپ نے کہا میں ایک گوشہ نشیں آدمی ہوں، مجھ کو مناظرہ ومباحثہ سے کیا کام ہے مگر جب ان لوگوں نے نہایت اصرار کیا تو آپ نے ان کی التجا قبول کی اور اس کی مجلس میں تشریف لے گئے۔ عالم مذکور نے امام شافعی کے مناقب کو شمار کرنا شروع کیا اور کہا کہ ہمارے امام نے ایک مہینے میں قرآن شریف حفظ کیا اور ہر روز ایک بار ختم کرتے تھے اور رات کو تراویح میں سارا قرآن پڑھا کرتے تھے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ تو آسان کام ہے؛ کیوں کہ قرآن شریف بتمامہ علم ہے اور ہم اس کو یاد رکھا کرتے ہیں، پھر فرمایا: سرکاری دفتر کا حساب کتاب لاؤ اور دخل وخرچ دو سال کا پڑھ کر مجھ کو سناؤ، لوگوں نے ایسا ہی کیا، امام نے دفتر مذکور پر اس غرض سے کہ

کوئی اس میں تغیر وتبدل نہ کر سکے، بادشاہ کی مہر کرا کر اس کو ایک مکان مقفل میں بند کرادیا اور آپ حج کو تشریف لے گئے۔ جب چھ مہینے بعد واپس آئے تو ایک بڑی مجلس کی اور دفاتر کو کھلوا کر عالم مذکور کے ہاتھ میں دیا اور آپ نے تمام یاد اس کو پڑھ کر سنایا، یہاں تک کہ ایک حرف کی بھی غلطی نہ کی جس سے مدعی بسبب خجالت وندامت کے پانی پانی ہوگیا۔ (حدائق الحنفیہ ص ۲۲۸) ۵؍رجب ۴۸۲ھ میں آپ نے دار فانی کو الوداع کہا اور جان جان آفریں کے سپرد کردی۔

تصانیف: امام بزدوی کو اللہ تعالی نے تصنیف وتالیف کی بیکراں صلاحیت سے بہرہ مند فرمایا تھا، وہ تحقیق وجستجو کا ملکہ رکھتے تھے۔ فن کی باریکیوں اور علم کی گہرائیوں تک پہنچنے کا شعور انہیں حاصل تھا۔ اس لیے ان کے قلم سے جو کتابیں معرض وجود میں آئیں ، فکر وتحقیق ، دقت نظر اور وسعت معلومات کا بیش بہا خزانہ ہیں۔ آپ کی جملہ تصانیف جلیلہ میں ”اصول بزدوی“ بڑی ہی اہم، شاندار، عالی مرتبت اور شہرہ آفاق کتاب ہے۔ یہ کتاب اپنی گوناگوں خوبیوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اہل علم کے درمیان مقبول رہی ہے۔ اس کی عبارتیں بڑی مختصر اور قلیل ہیں، مگر ان میں معانی ومطالب اور نکات ولطائف کا ایک جہان آباد ہے جس تک پہنچنے کے لیے ذہن کو فکر ونظر کی کٹھن راہوں سے گزرنا پڑتا ہے، اس تک رسائی انہیں لوگوں کی ہوتی ہے جن کے پاس ذکاوت کا جوہر ہوتا ہے۔

ہمارے ملک کے مشہور ومعروف معقولی اور اصولی عالم بحر العلوم مولانا عبد العلی نے بزدوی کے متن کی کیفیت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

”تلک العبارات کانها صخور مرکوزة فیها الجواهر واوراق مستورة فیها الزواهر تحیرت اصحاب الاذهان الثاقبة فی اخذ معانیها وقنع الغائصون فی بحارها بالاصداف عن لآلیها“

اس کتاب کی عبارتیں گویا چٹانیں ہیں جن میں جواہر جڑے ہوئے ہیں اور پتے ہیں جن میں شگوفے چھپے ہوئے ہیں۔ روشن ذہن ودماغ کے مالک بھی ان کے معانی حاصل کرنے میں متحیر ہیں اور ان کے سمندروں میں غوطہ لگانے والے بجائے موتیوں کے سیپوں پر قناعت کرتے ہیں (فواتح الرحموت: ص ۵)

چوں کہ آپ کی تصانیف دقیق اور مشکل الفہم ہیں اس لیے آپ کی کنیت ابوالعسر ہے جب کہ آپ کے بھائی صدر الاسلام کی کنیت ابوالیسر ہے؛ کیوں کہ ان کی تصانیف انتہائی آسان ہیں، چناں چہ طاش کبری زادہ نے ''مفتاح السعادة'' میں لکھا ہے:

''ولـلامـام فـخـر الاسـلام البـزدوی اخ مشـهـور بـابـی الیـسـر لیسر تصنیفاته کماان فخر الاسلام مشهور بابی العسر لعسر تصنیفاته'' یعنی امام فخر الاسلام بزدوی کے ایک بھائی ہیں جو ابوالیسر سے مشہور ہیں؛ کیوں کہ ان کی تصنیفات سہل اور آسان ہیں، جس طرح فخر الاسلام ابوالعسر سے مشہور ہیں؛ کیوں کہ ان کی تصنیفات دشوار اور مشکل ہیں۔

صاحب محصول امام رازی کے حالات

آپ کا نام محمد، کنیت ابوعبداللہ، لقب فخر الدین اور ابن الخطیب سے مشہور ہیں آپ کی ولادت ۲۵ ررمضان ۵۴۴ھ میں بمقام رے ہوئی اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو رازی کہا جاتا ہے۔ آپ نے علم فقہ، علم کلام اور علم اصول کی تعلیم وطن ہی میں اپنے پدر بزرگوار سے پائی۔ والد کی وفات کے بعد ایک مدت تک کمال سمنانی سے علم فقہ کی تعلیم حاصل کرتے رہے، ہوش سنبھالنے پر استاذ مجد الدین جیلی کے ساتھ شہر مراغہ گئے جہاں علوم فلسفہ اور حکمت کی تحصیل وتکمیل کی اور اپنے دور کے بے نظیر عالم ہوئے ۶۰۶ھ میں دوشنبہ کے دن ۶۳ رسال کی عمر پاکر وفات پائی۔

علمی کارنامے: امام رازی اپنے زمانے میں عالم اسلام کے زبردست مصنف تھے۔ کمیت وکیفیت دونوں لحاظ سے آپ کی مصنفات کا پایہ بلند ہے۔ آپ نے ایسے ایسے اہم موضوعات پر قلم اٹھایا کہ سخت ضرورت کے باوجود آپ کے زمانے تک ان پر کسی نے کچھ نہیں لکھا تھا۔ آپ کی چند مشہور تصانیف کے نام یہ ہیں: (۱) تفسیر کبیر (۲) لوامع البینات (۳) حدائق الانوار (۴) کتاب المحصل (۵) محصول وغیرہ۔

المحصول: اس کتاب کا پورا نام ''المحصول فی اصول الفقه'' ہے اور بعض لوگوں نے ''المحصول فی علم الاصول'' لکھا ہے، اس کا شمار اصول فقہ کی معیاری کتابوں

میں ہوتا ہے جس کے مطالعے سے طالبین و محصلین کے اندر وسعت فکر و نظر، قوت اخذ و استنباط فنی مہارت، جودت طبع اور ذکاوت ذہن جیسے اوصاف پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کتاب انتہائی نادر و نایاب اور قیمتی مضامین پر مشتمل ہے۔ اس سے پہلے فن اصول فقہ میں جو کتابیں لکھی گئی تھیں، ان کے مباحث بڑے عمدہ انداز میں اس کتاب کے اندر جمع کر دیے گئے ہیں چناں چہ ابن خلدون نے امام الحرمین کی "البرھان" امام غزالی کی "المستصفی" الجبائی کی "کتاب العھد" اور ابوالحسن بصری کی "المعتمد" کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا ہے:

"ثم لخص هذه الكتب فحلان من المتكلمين المتاخرين وهما فخر الرازى ابن الخطيب فى كتاب المحصول وسيف الدين الآمدى فى كتاب الاحكام واختلف طريقهمافى الفن بين التحقيق والحجج فابن الخطيب اميل الى الاستكثار من الادلة والآمدى مولع بتحقيق المذهب وتفريع المسائل"

متاخرین متکلمین کے دو بڑے عالموں یعنی امام رازی اور سیف الدین آمدی نے ان تمام کتابوں کی تلخیص کی، امام رازی نے "المحصول" نامی کتاب میں اور سیف الدین آمدی نے "الاحکام" نامی کتاب میں، مگر ان دونوں کے طریقہ کار میں فرق ہے، دلائل کی بھرمار تو رازی کے یہاں ہے اور آمدی کو مذہب و مسائل کی تحقیق و تفریع میں زیادہ دلچسپی ہے۔

قاضی تاج الدین محمد بن حسن ارموی نے اس کتاب کا اختصار کیا اور اسے دوسری کتابوں پر فائق و برتر قرار دیا ہے جو اس وقت تک لکھی جا چکی تھیں، چناں چہ آپ تحریر فرماتے ہیں

"وقد صنف فى الاصول كتب متعددة مستكثرة غيران الدعاوى والدلائل متبددة منتشرة خلا كتاب المحصول الذى صنفه شيخنا الامام الرازى"

یعنی اصول فقہ میں بہت ساری کتابیں لکھی گئیں، مگر امام رازی کی "محصول" کے علاوہ جتنی کتابیں تھیں، سب میں دعاوی و دلائل متفرق و منتشر تھے۔ (کشف الظنون: ج ۲/ ص ۱۶۱۵)

علامہ ابن حاجب کے حالات

آپ کا نام عثمان، کنیت ابو عمرو، لقب جمال الدین اور والد کا نام عمر ہے سنہ ۵۷۰ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد امیر عز الدین کے یہاں دربان تھے، جس کو عربی میں حاجب

کہتے ہیں، اسی لیے آپ ابن حاجب سے مشہور ہوئے۔ ابتداءً آپ نے قاہرہ میں تعلیم حاصل کی، صغر سنی میں قرآن حفظ کرلیا، علامہ شاطبی سے قرأت کی تحصیل کی اور "التیسیر" کا سماع کیا، علامہ ابوالجود سے قرأت سبعہ پڑھی۔ آپ بلند پایہ فقیہ، اعلیٰ مناظر، بڑے دیندار، متقی اور پرہیزگار تھے۔ جامع دمشق میں ایک زمانے تک درس وتدریس کے بعد آپ اور شیخ عزالدین بن عبدالسلام مصر تشریف لے گئے اور مدرسہ فاضلیہ میں صدر مقرر ہوئے۔ اخیر میں آپ اسکندریہ منتقل ہوگئے تھے اور وہیں مستقل قیام کا ارادہ تھا، مگر کچھ زیادہ دن نہ ہوئے تھے کہ دارِ فانی کو خیرآباد کہا۔ ۱۶؍شوال ۶۴۶ھ میں بروز جمعرات اسکندریہ میں وفات پائی اور باب البحر سے باہر شیخ صالح بن ابی اسامہ کی تربت کے پاس مدفون ہوئے۔ آپ کی چند مشہور تصانیف یہ ہیں: (۱) المنتقی للمبتدی (۲) الایضاح شرح المفصل (۳) جمال العرب فی علم الادب (۴) شافیہ (۵) المقصد الجلیل فی علم الخلیل (۶) المختصر فی الاصول وغیرہ۔

المختصر فی الاصول : علامہ ابن حاجب نے پہلے "منتھی السول والامل فی علمی الاصول والجدل" نامی کتاب لکھی پھر اس کا اختصار "مختصر المنتھی" اور "مختصر ابن حاجب" کے نام سے کیا، چناں چہ آپ تحریر فرماتے ہیں: "لما رأیت قصور الھمم عن الاکثار ومیلھا الی الایجاز والاختصار صنفت مختصرا فی اصول الفقه ثم اختصرته علی وجه بدیع .... وینحصر فی المبادی والادلة السمعیة والاجتھاد و الترجیح"

ایجاز واختصار اس کتاب کی خصوصیت ہے، غایت اجمال وابہام نے اسے چیستان اور پہلیاں بنادیا ہے، چناں چہ صاحب کشف الظنون نے اس کے متعلق اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا "ھو مختصر غریب، فی صنعه بدیع فی فنه لغایة ایجازہ یضاھی الالغاز و بحسن ایرادہ یحاکی الاعجاز" معانی ومفاہیم، مطالب عالیہ، مقاصد عامیہ اور فنی نکات ولطائف کے اعتبار سے یہ کتاب معدن الحقائق وکنز الدقائق ہے۔

اس کی اہمیت ومقبولیت کی بنا پر بڑے بڑے حفاظ اور اہل فن حضرات نے اس کی شروح وتعلیقات اور مختصرات لکھی ہیں۔ علامہ قطب الدین شیرازی، عضدالدین بن عبدالرحمن، علامہ تفتازانی، میر سید شریف جرجانی، قاضی ناصرالدین بیضاوی، امام اکمل الدین بابرتی اور شیخ تاج الدین سبکی جیسے اہل علم نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔ (کشف الظنون ج ۲/ ص ۱۸۵۳)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ حَامِدًا لِلّٰهِ تَعَالٰى أَوَّلًا وَثَانِيًا وَلِعِنَانِ الثَّنَاءِ إِلَيْهِ ثَانِيًا وَعَلٰى أَفْضَلِ رُسُلِهِ وَآلِهِ مُصَلِّيًا وَفِي حَلْبَةِ الصَّلَوَاتِ مُجَلِّيًا وَمُصَلِّيًا.

حل لغات : اَلْعِنَانُ: لگام، مہار، (ج) اَعِنَّة ۔ ثَانِي : اس کے دو معنی آتے ہیں: (۱) دوسرا، متن کی عبارت "حَامِداً لِلّٰهِ اَوَّلاً وَّثَانِياً" میں یہی معنی مراد ہے (۲) موڑنے والا، پھیرنے والا، متن کی عبارت "وَلِعِنَانِ الثَّنَاءِ اِلَيْهِ ثَانِياً" میں یہی معنی مراد ہے۔ اَلْمُصَلِّي : اس کے بھی دو معنی ہیں: (۱) درود بھیجنے والا (۲) گھوڑ دوڑ میں دوسرے نمبر پر رہنے والا گھوڑا، متن کی عبارت "مُجَلِّياً وَّمُصَلِّياً" میں یہی معنی مراد ہے۔ اَلْحَلْبَة : گھوڑ دوڑ کا میدان (ج) حَلَائِب ۔ اَلْمُجَلِّي : گھوڑ دوڑ میں پہلے نمبر پر رہنے والا گھوڑا۔

ترکیب : بسم الله میں جار اپنے مجرور سے مل کر مُتَبَرِّكاً یا مُتَيَمِّناً سے متعلق ہوکر اَبْتَدِئُ فعل محذوف کی انا ضمیر سے حال اول ہوگا، اور حَامِداً حال ثانی بنے گا، ترجمہ ہوگا: شروع کرتا ہوں اس حال میں کہ اللہ کے نام سے برکت حاصل کرنے والا ہوں، جو بڑا مہربان، نہایت رحم کرنے والا ہے، اور شروع کرتا ہوں اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کرنے والا ہوں، پہلی اور دوسری مرتبہ۔ اَوَّلاً وَّثَانِياً، مفعول فیہ ہے حَامِداً کا اور ثَانِياً (دوسرا والا) مُصَلِّياً ، مُجَلِّياً تینوں کا عطف حَامِداً پر ہے یا تینوں اَبْتَدِئُ کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہوں گے۔ لِعِنَانِ الثَّنَاءِ جار اپنے مجرور سے مل کر ثَانِياً موخر سے متعلق ہوگا۔ عَلٰى اَفْضَلِ رُسُلِهٖ متعلق ہوگا مُصَلِّياً سے اور فِي حَلْبَةِ الصَّلَوَاتِ ، مُجَلِّياً سے متعلق ہوگا۔

ترجمہ : اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان، نہایت رحمت والا، اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف کرنے والا ہوں پہلی اور دوسری مرتبہ، تعریف کی لگام کو اسی کی طرف پھیرنے والا ہوں، اس کے سب سے بہتر رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی آل پر درود بھیجنے والا ہوں، درودوں کے میدان میں پہلے اور دوسرے نمبر پر آنے والا ہوں۔

تشریح : قرآن حکیم کی اتباع اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کرتے

ہوئے مصنف علام حضرت صدر الشریعہ الاصغر نے اپنی کتاب ''توضیح'' کا آغاز تسمیہ وتحمید سے فرمایا۔ قرآن حکیم کی اتباع اس طور پر ہے کہ قرآن پاک میں پہلے بسم اللہ الرّحمن الرّحیم ہے اس کے بعد اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ہے۔

اور حدیث پاک کی اقتدا اس طور پر ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ''کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِبِسْمِ اللّٰهِ فَهُوَ اَقْطَعُ'' اسی طرح حمد کے باب میں ارشاد ہے'' کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِحَمْدِاللّٰهِ فَهُوَ اَقْطَعُ'' یعنی ہر امر ذی شان جس کا آغاز تسمیہ وتحمید سے نہ ہو وہ ناقص اور نامکمل رہتا ہے۔

سوال : عام مصنفین کا دستور ہے کہ حمد کے لیے ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ '' یا '' اَحْمَدُاللّٰهَ'' جیسے کلمات کا انتخاب کرتے ہیں، مگر مصنف علیہ الرحمہ نے ایک الگ اور انوکھا طریقہ اختیار فرمایا ہے، آخر مشہور ومعروف طریقے سے عدول کرنے میں کیا حکمت ہے؟

جواب : تسمیہ وتحمید میں برابری اور ان کے درمیان تناسب کی رعایت مقصود ہے، یہاں برابری تو یوں پائی جارہی ہے کہ جس طرح ''بسم اللہ '' ترکیب میں ''اَبْتَدِیْ'' فعل محذوف کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہو رہا ہے اسی طرح '' حَامِدًا '' بھی ''اَبْتَدِیْ'' فعل محذوف کی اَنَا ضمیر سے حال واقع ہو رہا ہے۔ اس طرح تسمیہ وتحمید دونوں ابتدا کے لیے قید بن جائیں گے؛ کیوں کہ حال ذوالحال کے لیے قید ہوتا ہے اور کتاب کا آغاز جس طرح تسمیہ سے ہوگا اسی طرح تحمید سے بھی ہوگا۔ اور تناسب کی رعایت اس طرح ہے کہ دونوں کو ایک ہی جنس سے قید بنایا گیا ہے یعنی دونوں ترکیب میں حال واقع ہو رہے ہیں جب کہ قید کے لیے حال ہی ہونا ضروری نہیں، ظرف وغیرہ کو بھی قید بنایا جا سکتا ہے۔

سوال : تسمیہ وتحمید میں تسویہ وتناسب کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

جواب : اس لیے کہ حدیث پاک میں جہاں یہ وارد ہوا ہے کہ وہ امر مہتم بالشان جو اللہ کے نام سے شروع نہ کیا جائے وہ ناقص ونامکمل رہتا ہے، وہیں یہ بھی آیا ہے کہ جو امر مہتم بالشان حمد باری سے شروع نہ کیا جائے وہ ناقص ونامکمل اور بے برکت رہتا ہے۔ تو دونوں حدیثوں پر عمل کرنے کے لیے مصنف علیہ الرحمہ نے ان دونوں کے درمیان تسویہ و

تناسب کی ضرورت محسوس کی۔

سوال : اب بھی دونوں حدیثوں پر عمل نہیں ہوا؛ کیوں کہ دونوں سے بیک وقت ابتدا ہو ہی نہیں سکتی، اگر تسمیہ سے ابتدا کرتے ہیں تو حمد والی حدیث پر عمل نہیں ہوگا اور تحمید سے شروع کرتے ہیں تو تسمیہ والی حدیث پر عمل نہیں ہوگا۔

جواب : ابتدا کی تین قسمیں ہیں: (۱) ابتدائے حقیقی: کسی چیز کے شروع میں ایسی شی لانا جو تمام چیزوں پر مقدم ہو (۲) ابتدائے اضافی: کسی چیز کے شروع میں ایسی شی لانا جو دیگر اشیا پر مقدم ہو، خواہ کسی سے موخر ہو یا نہ ہو (۳) ابتدائے عرفی: کسی چیز کو مقصود سے مقدم رکھنا، تو تسمیہ والی حدیث ابتدائے حقیقی پر اور حمد والی حدیث ابتدائے اضافی یا عرفی پر محمول ہے۔

سوال : یہ بھی تو ممکن تھا کہ تسمیہ والی حدیث ابتدائے اضافی یا عرفی پر محمول کرتے اور حمد والی حدیث ابتدائے حقیقی پر محمول کرتے، آخر ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب : اس کی دو وجہیں ہیں: (۱) کتاب اللہ کی اتباع مقصود ہے کہ اس میں تسمیہ حمد پر مقدم ہے (۲) اجماع پر عمل کرتے ہوئے؛ کیوں کہ تسمیہ کے مقدم ہونے پر اجماع عملی منعقد ہو چکا ہے۔

سوال : تسویہ و تناسب کا تحقق بصورت عطف بھی ممکن ہے یعنی حَامِداً سے پہلے واو عاطفہ لاکر مُتَبَرِّ کاً یا مُتَیَمِّناً پر حَامِداً کا عطف کر دیتے، آخر ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب : سب جانتے ہیں کہ معطوف، معطوف علیہ کے تابع ہوتا ہے؛ لہذا عطف کی صورت میں یہ وہم ہوتا کہ کتاب کو تسمیہ سے اصالۃً و استقلالاً شروع کیا گیا ہے، اور حمد سے تبعاً وضمناً شروع کیا گیا ہے، حالاں کہ حمد بھی تسمیہ کی طرح مقصود بالذات ہے، مقصود بالتبع نہیں ہے۔

سوال: مصنف کا خود کو مجلی و مصلی دونوں قرار دینا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں کے درمیان تضاد ہے اور ان دونوں کو جمع کرنا اجتماع ضدین کے مترادف ہے۔ ان دونوں کے درمیان تضاد کی وجہ یہ ہے کہ مجلی اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو ایک نمبر پر آئے، اور مصلی اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو دوسرے نمبر پر آئے تو ظاہر ہے کہ جو مجلی ہوگا وہ مصلی

نہیں ہوسکتا اور جو مصلی ہوگا وہ مجلی نہیں ہوسکتا۔

جواب (۱) : یہاں مجلی اور مصلی دونوں تکثیر صلاۃ اور تکرار درود سے کنایہ ہیں، مطلب یہ ہے کہ میں خوب خوب اور بار بار درود وسلام بھیجنے والا ہوں۔

جواب (۲) : مجلی سے صلوۃ علی النبی کی طرف اشارہ ہے اور مصلی سے صلوۃ علی الآل کی طرف اشارہ ہے؛ کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا قصداً واستقلالاً ہے اور آپ کی آل اولاد پر درود بھیجنا تبعاً وضمناً ہے۔

سوال : متن کی عبارت میں'' اَوّلاً وَثَانِیاً سے کیا مراد ہے؟

جواب : اس میں چند احتمالات ہیں: (۱) تکثیر وتکرار سے کنایہ ہے (۲) اَوَّلاً سے حمد فی اول الکتاب اور ثانیاً سے حمد فی آخر الکتاب مراد ہے (۳) اَوَّلاً سے حمد فی الدنیا اور ثَانیاً سے حمد فی الآخرۃ مراد ہے (۴) اَوَّلاً سے اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر حمد کرنا مقصود ہے اور ثَانیاً سے اس کی نعمتوں پر حمد کرنا مقصود ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی احتمالات ہیں جو ''تلویح'' اور اس کے حواشی میں مرقوم ومذکور ہیں۔

فائدہ : مصنف علام صدر الشریعہ الاصغر علیہ الرحمہ نے توضیح وتنقیح دونوں کے خطبوں میں جا بجا حسین تشبیہات اور لطیف استعارات وکنایات کا برمحل استعمال کیا ہے، جن کا سمجھنا ان کی تعریف جاننے پر موقوف ہے؛ لہٰذا ہم ذیل میں چند ضروری اصطلاحات کی تعریف درج کررہے ہیں جن کا ذکر دوران تشریح آئے گا، آپ انہیں ذہن نشیں کرلیں؛ تاکہ وجوہ بلاغت کو سمجھنے میں کسی طرح کی کوئی دقت محسوس نہ ہو۔

تجنیس : دو لفظ تلفظ میں مشابہ ہوں اور معنی میں مختلف ہوں۔ اس کی دو قسمیں ہیں:
(۱) تجنیس تام (۲) تجنیس غیر تام۔

تجنیس تام : جس میں تمام حروف چار چیزوں یعنی ہیئت، نوع، عدد اور ترتیب میں متفق ہوں۔

تجنیس غیر تام : جو مذکورہ چاروں امور میں سے کسی ایک میں مختلف ہو، اس کی چند قسمیں ہیں:

تجنیس محرف: جس میں دونوں لفظ نوع، عدد اور ترتیب میں تو متفق ہوں مگر ہیئت حروف یعنی حرکات وسکنات میں مختلف ہوں۔

تجنیس مطرف: جس میں دو لفظ صرف تعداد میں مختلف ہوں اور زیادتی حجانس کے شروع میں ہو یعنی دو لفظوں میں سے ایک میں زیادتی اور دوسرے میں کمی شروع میں ہو۔

تجنیس مضارع: جس میں دو لفظ کے حروف تو یکساں ہوں مگر صرف ایک ایک حرف مختلف ہو اور دونوں مختلف حروف قریب المخرج ہوں۔

تجنیس لاحق: دونوں مختلف حروف قریب المخرج نہ ہوں۔

تشبیہ مرکب بمرکب: چند ملی جلی چیزوں سے حاصل ہونے والی ہیئت کو دوسری چند ملی جلی چیزوں سے حاصل ہونے والی ہیئت کے ساتھ تشبیہ دینا یعنی مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہر ایک چند امور کے مجموعے سے حاصل ہونے والی ہیئت ہو۔

سجع: دو یا زیادہ جملے آخری حرف میں موافق ہوں یعنی پہلے جملے کا جو آخری حرف ہے وہی دوسرے جملے کا بھی آخری حرف ہو۔

استعارہ بالکنایہ: ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دینا اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر کرنا۔

استعارہ تخییلیہ: مشبہ بہ کے لازم کو مشبہ کے لیے ثابت کرنا۔

استعارہ ترشیحیہ: مشبہ بہ کے مناسب کا ذکر کرنا۔

طباق: کلام میں ایسے دو معنوں کو جمع کرنا جو ایک دوسرے کی ضد ہوں، خواہ وہ دونوں اسم ہوں یا فعل ہوں یا حرف ہوں۔

تشبیہ بلیغ: وجہ تشبیہ اور اداتِ تشبیہ دونوں محذوف ہوں۔

تشبیہ موکد: جس میں ادات تشبیہ محذوف ہو۔ تشبیہ موکد ہی کی ایک صورت یہ ہے کہ مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہو جائے۔

اقتباس: کلام منثور یا منظوم میں قرآن کریم یا حدیث نبوی کا کچھ حصہ شامل کرلیا

جائے اور ظاہر نہ کیا جائے کہ یہ قرآن وحدیث کا حصہ ہے۔

صنعت اشتقاق: ایسے دو لفظ جن کا مشتق منہ ایک ہو، ان کے درمیان صنعت اشتقاق کا تحقق ہوتا ہے۔

صنعت تلمیح: متکلم اپنے کلام میں کسی آیت، حدیث، مشہور ومعروف شعر، کہاوت یا کسی قصے کی طرف اشارہ کرے۔

لف ونشر: چند چیزوں کو اجمالی یا تفصیلی طور پر بیان کرنے کے بعد ان کے مناسبات کو بیان کیا جائے مگر یہ تعیین نہ کی جائے کہ کون سی چیز کس کے مناسب ہے؛ بلکہ اسے سامع کی فہم پر چھوڑ دیا جائے۔

محاسن بلاغت: متن کی عبارت میں ''ثَانِیاً'' دومرتبہ مذکور ہے مگر دونوں معنی کے اعتبار سے مختلف ہیں؛لہذا ان دونوں میں تجنیس تام ہے (۲) ''مُصَلِّیاً'' بھی دو مرتبہ مذکور ہے اور دونوں کا معنی الگ الگ ہے؛لہذا ان دونوں کے درمیان بھی تجنیس تام ہے (۳) ''ولعنان الثناء الیہ ثانیاً'' میں ثنا کو گھوڑے کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دی ہے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر ہے؛ تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (۴) گھوڑے کے لوازمات میں سے عنان کو مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا ہے؛لہذا یہ استعارۂ تخییلیہ ہوا (۵) گھوڑے کے مناسبات میں سے موڑنے اور پھیرنے کا ذکر ہے؛تو یہ استعارۂ ترشیحیہ ہوا (۶) ''مُجَلِّیاً وَّ مُصَلِّیاً'' میں تشبیہ مرکب بمرکب ہے، وہ اس طرح کہ مقام صلوۃ میں مصنف اور دیگر مصلین نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے میں سعی بلیغ کر رہے ہیں جس میں ان کے مراتب ومدارج مختلف ہیں، کوئی سابق ہے کوئی مسبوق تو ان چند ملی جلی چیزوں سے منتزع ہونے والی ہیئت کو تشبیہ دی گئی ہے میدان مسابقت میں دوڑنے والے گھوڑوں سے جو مختلف مراتب کے حامل ہیں، کوئی مجلی ہے تو کوئی مصلی ہے اور کچھ ان سے بھی پیچھے ہوں گے بلفظ دیگر یوں کہہ لیجیے کہ کوئی سابق ہے کوئی مسبوق ہے تو بالکل اسی طرح مصنف نے خود کو مجلی اور مصلی یعنی سابق قرار دیا ہے اور دوسرے مصلیوں کو مسبوق قرار دیا ہے۔ (۷) جمل اربعہ: (۱) حَامِداً لِلّٰہِ اَوَّلاً

وَثَانِیًا (۲) وَلِعِنَانِ الثَّنَاءِ اِلَیْہِ ثَانِیًا (۳) وَعَلٰی اَفْضَلِ رُسُلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّآلِہٖ مُصَلِّیًا (۴) وَفِیْ حَلْبَةِ الصَّلَوَاتِ مُجَلِّیًا وَّ مُصَلِّیًا میں تجنیس ہے؛ کیوں کہ چاروں جملوں کا آخری حرف "یا" ہے۔

وَبَعْدُ: فَاِنَّ الْعَبْدَ الْمُتَوَسِّلَ اِلَی اللّٰہِ تَعَالٰی بِاَقْوَی الذَّرِیْعَةِ عُبَیْدَ اللّٰہِ بْنَ مَسْعُوْدِ بْنِ تَاجِ الشَّرِیْعَةِ سَعِدَ جَدُّہٗ وَاُنْجِحَ جِدُّہٗ یَقُوْلُ لَمَّا وَفَّقَنِی اللّٰہُ تَعَالٰی بِتَاْلِیْفِ تَنْقِیْحِ الْاُصُوْلِ اَرَدْتُّ اَنْ اَشْرَحَ مُشْکِلَاتِہٖ وَاَفْتَحَ مُغْلَقَاتِہٖ مُعْرِضًا عَنْ شَرْحِ الْمَوَاضِعِ الَّتِیْ مَنْ لَّمْ یَحِلَّھَا بِغَیْرِ اِطْنَابٍ لَا یَحِلُّ لَہُ النَّظَرُ فِیْ ذٰلِکَ الْکِتَابِ.

حل لغات : اَقْوَی الذَّرِیْعَةِ : مضبوط اور قوی ترین ذریعہ، اس سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک ہے، یا قرآن عظیم یا علم شریعت یا حمد وصلوۃ مراد ہے، بہرصورت اس میں مصنف کی جانب سے اس بات کی صراحت ہے کہ "توسل بغیر اللہ" جائز ہے۔ اَلْجَدّ: دادا، نصیبہ یہاں دوسرا معنی مناسب معلوم ہوتا ہے، بلکہ صاحب تلویح کے نزدیک تو یہی معنی متعین ہے۔ اَلْجِدّ: کوشش، محنت، اَنْجَحَ اِنْجَاحًا (افعال) کامیاب ہونا، کامیاب کرنا، کہتے ہیں: اَنْجَحَ اللّٰہُ طَلِبَتَہٗ یعنی اللہ نے اسے مقصد میں کامیاب کردیا، گویا یہ لفظ لازم اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے۔ حَلَّ حَلًّا (ن) کھولنا، حل کرنا۔ حَلَّ حَلَالًا (ض) جائز ومباح ہونا۔

ترجمہ : حمد وصلوۃ کے بعد قوی ترین ذریعے کے ساتھ اللہ تعالی کی بارگاہ میں وسیلہ پیش کرنے والا بندہ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ -اس کا نصیبہ نیک ہو اور اس کی کوشش کامیاب ہو- کہتا ہے: جب اللہ تعالی نے مجھے "تنقیح الاصول" لکھنے کی توفیق عطا فرمائی تو میری خواہش ہوئی کہ اس کے مشکل مباحث کی شرح کردوں اور اس کے پیچیدہ مضامین کو کھول دوں، ان مقامات کی شرح سے اعراض کرتے ہوئے جن کو کوئی شخص بغیر اطناب کے حل نہ کر سکے تو اس کے لئے اس کتاب میں نظر کرنا جائز نہیں ہے۔

تشریح : اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے "توضیح" لکھنے کا سبب بیان فرمایا ہے

کہ ''تنقیح الاصول'' کے بعض مقامات مشکل، پیچیدہ اور مخفی المراد تھے جن کی وضاحت کے لیے ایک شرح لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی، اسی احساس کے تحت میں نے ''توضیح'' لکھی تا کہ ''تنقیح الاصول'' کے مشکل و مغلق مقامات واضح ہو جائیں اور ان کے بطن میں چھپے ہوئے معانی ومطالب، لطائف ومعارف اور فوائد ونکات سے اہل علم کی آنکھیں روشن ومنور ہو جائیں۔

معرضا عن شرح المواضع : یہاں سے کیفیت مصنّف کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ میں نے شرح لکھتے وقت ''تنقیح'' کے ان مقامات سے اعراض واجتناب کیا ہے جن کی شرح کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی؛ کیوں کہ وہ مقامات خود ہی واضح تھے، توضیح وتشریح کے محتاج نہیں تھے بلکہ ان کی تشریح اطناب وطوالت کے قبیل سے تھی اور جو بغیر اطناب وتفصیل کے ان مقامات کو سمجھنے سے قاصر ہوا سے میری کتاب دیکھنا بھی روا نہیں ہے۔ یہاں قابل غور یہ نکتہ ہے کہ جب مصنف علیہ الرحمہ نے اطناب سے احتراز کیا ہے حالاں کہ افادہ مراد میں یہ مقبول و مستحسن طریقہ ہے تو حشو وتطویل سے بدرجۂ اولیٰ اجتناب کیا ہوگا؛ کیوں کہ یہ دونوں طریقے غیر مقبول ہیں، یہ توضیح کی پہلی خصوصیت ہوئی، باقی خصوصیات اگلی عبارت میں ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ : اطناب: کسی فائدے کی غرض سے معنی مقصود کو اس سے زائد عبارت میں ادا کرنا۔

تطویل : معنی مراد کو ادا کرنے کے لیے زائد عبارت لائی جائے اور اس زائد عبارت میں کوئی فائدہ نہ ہو بشرطیکہ زیادتی غیر متعین ہو۔

حشو : معنی مقصود کو ادا کرنے کے لیے زائد عبارت لائی جائے اور اس زائد عبارت میں کوئی فائدہ نہ ہو اور وہ زیادتی متعین ہو، یعنی حشو میں زیادتی متعین ہوتی ہے اور تطویل میں زیادتی متعین نہیں ہوتی۔

وَاعْلَمْ أَنِّی لَمَّا سَوَّدْتُ كِتَابَ التَّنْقِيحِ ، وَسَارَعَ بَعْضُ الْأَصْحَابِ إِلَى انْتِسَاخِهِ وَمُبَاحَثَتِهِ وَانْتَشَرَ النُّسَخُ (النُّسَخُ)فِي بَعْضِ الْأَطْرَافِ ثُمَّ

بَعْدَ ذٰلِکَ وَقَعَ فِیهِ قَلِیلٌ مِّنَ التَّغْیِیرَاتِ وَشَیْءٌ مِّنَ الْمَحْوِ وَالْإِثْبَاتِ فَكَتَبْتُ فِی هٰذَا الشَّرْحِ عِبَارَةَ الْمَتْنِ عَلَى النَّمَطِ الَّذِی تَقَرَّرَ عِنْدِی لِتَغَیُّرِ النُّسَخِ الْمَكْتُوبَةِ قَبْلَ ذٰلِکَ التَّغْیِیرِ إِلٰی هٰذَا النَّمَطِ، ثُمَّ لَمَّا تَیَسَّرَ إِتْمَامُهُ وَفُضَّ بِالْاِخْتِتَامِ خِتَامُهُ مُشْتَمِلًا عَلٰی تَعْرِیفَاتٍ وَحُجَجٍ مُؤَسَّسَةٍ عَلٰی قَوَاعِدِ الْمَعْقُولِ وَتَفْرِیعَاتٍ مُرَصَّصَةٍ بَعْدَ ضَبْطِ الْأُصُولِ وَتَرْتِیبٍ أَنِیقٍ لَمْ یَسْبِقْنِی عَلٰی مِثْلِهِ أَحَدٌ مَعَ تَدْقِیقَاتٍ غَامِضَةٍ لَمْ یَبْلُغْ وَاحِدٌ مِّنْ فُرْسَانِ هٰذَا الْعِلْمِ إِلٰی هٰذَا الْأَمَدِ.

حل لغات: سَوَّدَ تَسْوِیدًا (تفعیل) مسودہ بنانا، کسی چیز کو مسودہ کی شکل دینا۔ الْاِنْتِسَاخُ (افتعال) نقل کرنا مَحَا مَحْوًا (ن) مٹانا۔ الْإِثْبَات (افعال) باقی رکھنا۔ فَضَّ فَضًّا (ن) توڑنا۔ الْخِتَام: مٹی یا لاک جس سے مہر لگائی جاتی ہے، قرآن شریف میں ہے "خِتَامُهُ مِسْکٌ" اس کی مہر مشک کی ہوگی۔ اَسَّسَ تَاسِیْسًا (تفعیل) بنیاد رکھنا، یہاں بیان کرنے کے معنی میں ہے۔ رَصَّصَ تَرْصِیصًا (تفعیل) مزین کرنا، جوڑنا، مضبوط کرنا، سیسہ پلانا، سیسہ کی پالش کرنا، الْاَنِیْق: عمدہ و پسندیدہ، مرتب و باسلیقہ۔ الْغَامِض: پوشیدہ، خفی المراد۔ التَّدْقِیق: (تفعیل) باریک کرنا، یہاں مراد باریک باتوں کو بیان کرنا ہے اور تدقیق کو غموضت سے متصف کرنا تاکید یا مبالغہ کے لیے ہے، الْفَارِس: شہسوار، مرد میدان (ج) فُرْسَان، فَوَارِس۔ الْاَمَد: حد، انتہا، مدت۔

ترکیب: لَمْ یَبْلُغْ الخ: قانون یہ ہے کہ جملہ اگر معرفہ کے بعد ہو تو حال بنتا ہے اور نکرہ کے بعد ہو تو صفت بنتا ہے "الْجُمَلُ بَعْدَ الْمَعَارِفِ اَحْوَالٌ وَبَعْدَ النَّكِرَاتِ صِفَاتٌ" اس اصول کی روشنی میں یہ جملہ یعنی "لَمْ یَبْلُغْ وَاحِدٌ مِّنْ فُرْسَانِ هٰذَا الْعِلْمِ إِلٰی هٰذَا الْأَمَدِ" صفت واقع ہوگا؛ کیوں کہ اس سے پہلے "تَدْقِیقَاتٍ غَامِضَةٍ" نکرہ ہے۔ مگر اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ نحو کا ضابطہ یہ ہے کہ جملہ صفت واقع ہو تو موصوف کے ساتھ ربط پیدا کرنے کے لیے جملے کے اندر ضمیر عائد کا ہونا ضروری

ہے اور یہاں کوئی رابط موجود نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ یہاں جملے کے اندر ضمیر عائد الی الموصوف محذوف ہے اور اصل عبارت یوں ہے "لَمْ يَبْلُغْهَا وَاحِدٌ مِّنْ فُرْسَانِ هٰذَا الْعِلْمِ اِلٰى هٰذَا الْاَمَد "یعنی ایسی باریکیاں جن تک اس علم کے شہہ سواروں کی رسائی آج تک نہ ہوسکی اور دوسری توجیہ یہ بھی کی جا سکتی ہے کہ یہاں" اِلٰى هٰذَا الْاَمَد "اسم ظاہر موقع المضمر ہوکر ربط کا فائدہ دے رہا ہے؛ کیوں کہ الْاَمَد بمعنی غاية من التدقيق ہے، اب اصل عبارت یہ ہو جائے گی،" لَمْ يَبْلُغْهَا وَاحِدٌ مِّنْ فُرْسَانِ هٰذَا الْعِلْمِ اِلٰى تِلْكَ الْغَايَةِ مِنَ التَّدْقِيْق" یعنی ایسی باریکیاں جن کی انتہا تک اس علم کے شہ سوار نہیں پہنچ سکے۔ توجیہ اول: میں" اَمَد "کا معنی مدت ہے اور توجیہ ثانی میں" اَمَد" کا معنی غایت وانتہا ہے۔

ترجمہ : تم جان لو کہ جب میں نے کتاب "تنقیح الاصول" کا مسودہ تیار کیا اور بعض اصحاب نے اس کی نقل اور بحث ومباحثہ کی طرف جلدی کی اور اس کی نقل بعض اطراف میں منتشر ہوگئی (اس کے نسخے بعض اطراف میں پھیل گئے) پھر اس میں کچھ تبدیلیاں واقع ہوئیں یعنی کچھ کو ختم کر دیا گیا اور کچھ کو باقی رکھا گیا تو میں نے اس شرح (توضیح) کی عبارت اس طریقے پر لکھی جو میرے نزدیک ثابت ہو چکا تھا؛ تاکہ تبدیلی سے پہلے لکھے ہوئے نسخوں کو اِس طریقے کی جانب پھیر دیا جائے، پھر جب اس کی تکمیل ہوئی اور اختتام پر اس کی مہر توڑی گئی۔ اس حال میں کہ وہ مشتمل ہے ایسی تعریفات اور ایسے دلائل پر جنہیں منطقی قواعد کے مطابق بیان کیا گیا ہے اور ایسی تفریعات پر مشتمل ہے جو انضباط اصول کے بعد جوڑی گئی ہیں اور ایسی عمدہ ترتیب پر مشتمل ہے جس میں کسی کو مجھ پر سبقت حاصل نہیں ہے، ساتھ ہی ایسی باریکیوں پر مشتمل ہے جن کی انتہا تک اس علم کے شہ سوار نہیں پہنچ سکے۔

تشریح : مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جب میں نے "تنقیح الاصول" کا مسودہ تیار کیا تو بعض اصحاب نے تصحیح اور نظر ثانی سے قبل ہی اسے نقل کر لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے نسخے اطراف واکناف میں پھیل گئے پھر میں نے نظر ثانی کی اور اس میں ضرورت کے

مطابق رد و بدل اور حذف و اضافہ کیا تو شرح لکھتے وقت میں نے یہی تصحیح شدہ نسخہ سامنے رکھا تا کہ باقی نسخوں کو اس کے مطابق درست کر لیا جائے۔ گویا توضیح کا یہ نسخہ تمام سابقہ نسخوں سے عمدہ و بہتر ہے۔ یہ توضیح کی دوسری خصوصیت ہوئی۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ توضیح ایسی تعریفات اور دلائل پر مشتمل ہے جن کو منطقی قواعد کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ قدیم بزرگوں کی طرح منطقی شرائط کو نظر انداز نہیں کیا گیا ہے۔ پرانے لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ حصول مقصود کے بعد منطقی قواعد و شرائط کی رعایت کا خود کو پابند نہیں سمجھتے تھے۔ چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ اصول ضوابط کے ذکر کے بعد تفریعات بیان کی گئی ہیں۔ پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ اس کی ترتیب اس قدر عمدہ و پسندیدہ اور باسلیقہ ہے کہ میرے علاوہ کسی نے یہ مناسب ترتیب قائم نہیں کی اور چھٹی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اندر ایسے ایسے لطائف و نوادر اور گراں مایہ نکات ہیں جن سے اس علم کے شہ سواروں کا دامن خالی ہے۔

محاسن بلاغت: کتاب کو شی مختوم سے تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح شی مختوم (مہر لگائی ہوئی چیز) کھولنے سے پہلے لوگوں کی نظروں سے مخفی و مستور رہتی ہے، اسی طرح کتاب بھی مکمل ہونے سے پہلے لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ تھی، پھر مکمل ہونے کے بعد طلبہ کے سامنے پیش کرنے کو مہر توڑنے سے تشبیہ دی گئی ہے تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا؛ کیوں کہ ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ مذکور ہے اور دل ہی دل میں کتاب کو شی مختوم سے تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ یعنی کتاب کے لیے ختام کا اثبات استعارہ تخییلیہ ہے؛ کیوں کہ یہ مشبہ بہ یعنی شی مختوم کے لوازم میں سے ہے، اور فض کا ذکر استعارہ ترشیحیہ ہے؛ کیوں کہ یہ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے۔

جَعَلْتُهُ عُرَاضَةً بَلْ بِضَاعَةً مُزْجَاةً لِحَضْرَةِ مَنْ حُقَّ أَنْ يُوَشَّحَ بِذِكْرِهِ صُدُوْرُ الْكُتُبِ وَالْأَسْفَارِ وَيُسْتَغَاثُ بِاسْمِهِ الْعَالِي فِي الْأَخْطَارِ وَالْأَسْفَارِ أَعْنِي حَضْرَةَ مَلِكِ مُلُوْكِ الْإِسْلَامِ الْمُشَرَّفِ بِالْجِهَادِ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ وَزِيَارَةِ بَيْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِيْ تَضَعْضَعَ بِصَدْمَتِهِ مَبَانِي الْهَرَمَانِ وَاهْتَزَّ بِحُسْنِ شَعَائِرِهِ الْمَشَاعِرُ وَالْحَرَمَانِ رَافِعِ لِوَاءِ الشَّرِيْعَةِ الْغَرَّاءِ

مُحْيِ مَرَاسِمِ الْحَنَفِيَّةِ النَّقِيَّةِ الْبَيْضَاءِ غِيَاثِ الْحَقِّ والدِّيْنِ شَمْسِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِيْنَ الْمُؤَيَّدِ بِالْأَيْدِ الْمَتِيْنِ فِيْ إِعْلَاءِ كَلِمَةِ الدِّيْنِ الْمُبِيْنِ اَعَزَّ اللّٰهُ الْإِسْلَامَ وَالْمُسْلِمِيْنَ بِدَوَامِ دَوْلَتِهٖ وَشَدَّ بِأَوْتَادِ الْخُلُوْدِ اَطْنَابَ عِزَّتِهٖ وَإِعْلَائِهٖ فَهُوَ الَّذِىْ قَامَ بِتَقْوِيَةِ الدِّيْنِ الْقَوِيْمِ فِيْ زَمَانِ ضُعْفِهٖ وَفُتُوْرِهٖ وَاسْتَقَلَّ بِكَمَالِهٖ بِرَفْعِ قُصُوْرِ الشَّرْعِ فِيْ اَوَانِ قُصُوْرِهٖ وَاَوْقَدَ بَعْدَ الْخُمُوْدِ لِاشْتِعَالِ نُوْرِ الْحَقِّ نَارًا وَاَظْهَرَ بَعْدَ الْاِنْمِحَاءِ فِيْ طَرِيْقِ الدِّيْنِ الْقَوِيْمِ سُلَّمًا وَّ مَنَارًا وَاخْتِصَاصُهٗ بِهٰذِهِ الْكَرَامَاتِ الدِّيْنِيَّةِ اَوْجَبَنِى التَّوَجُّهَ اِلٰى جَنَابِهٖ وَتَزْيِيْنِ دِيْبَاجَةِ هٰذَا الْكِتَابِ بِشَرَائِفِ اَلْقَابِهٖ فَاِنِّىْ بِمَعْزِلٍ عَنِ الْاِلْتِفَاتِ اِلٰى اَبْنَاءِ الدُّنْيَا وَمُزَخْرَفَاتِهِمْ فَضْلًا اَنْ اَذْكُرَ فِىْ كُتُبِ الشَّرِيْعَةِ شَيْأً مِّنْ اَسْمَائِهِمْ وَصِفَاتِهِمْ سَمَّيْتُ هٰذَا الْكِتَابَ بِالتَّوْضِيْحِ فِيْ حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْقِيْحِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى مَسْئُوْلٌ اَنْ يَّعْصِمَ عَنِ الْخطَأِ وَالْخَلَلِ كَلَامَنَا وَعَنِ السَّهْوِ وَالزَّلَلِ أَقْلَامَنَا وَأَقْدَامَنَا.

حل لغات : الْعُرَاضَة: وہ تحفہ جو سفر سے آنے والا کسی کو دیتا ہے۔ الْبِضَاعَةُ الْمُزْجَاة: حقیر سامان۔ السِّفْر : کتاب، بڑی کتاب (ج) اَسْفَار۔ السَّفَر: سفر، قطع مسافت (ج) اَسْفَار۔ الْحَضَر: حالت قیام، سفر کا مقابل ہے (ج) اَحْضَار۔ تَضَعْضَعَ: منہدم ہوا۔ الصَّدْمَة: ٹکر، جھٹکا، دھکا۔ الْهَرَمَان: مصر کی دو عمارتیں۔ اِهْتَزَّ اِهْتِزَازاً (افتعال) لہلہانا، جھومنا۔ الشَّعِيْرَة : علامت، نشانی (ج) شَعَائِر۔ الْمَشْعَر : مناسک حج ادا کرنے کی جگہ (ج) مَشَاعِر۔ الْحَرَمَان: مکہ مکرمہ و مدینہ طیبہ زاد هما الله شرفا ۔لِوَاء : جھنڈا، پرچم (ج) اَلْوِيَة وَاَلْوِيَات ۔ اَلْغَرَّاء: روشن وتابناک۔ الْمَرَاسِم: نشانات۔ الْحَنِفِيَّة :ملت اسلام۔ النَّقِيَّة: خالص، صاف وشفاف۔ الْبَيْضَاء: روشن وچمکدار۔ الْمَتِيْن: مضبوط، طاقتور، پختہ، پائیدار۔ شَدَّ شَدًّا (ن) مضبوط باندھنا۔ الْوَتَد: میخ، کھونٹی (ج) اَوْتَاد۔ الطُّنُب: خیمہ یا شامیانہ وغیرہ باندھنے کی رسی (ج) اَطْنَاب۔ الْعِزَّة: طاقت وغلبہ۔ الْقِيَام بالْاَمْر: کسی چیز کو انجام دینا

اِسْتَقَلَّ اِسْتِقْلَالاً (استفعال) منفرد ہونا۔ الْقُصُوْر: محل (ج) قُصُوْر۔ الْقُصُوْر: خامی، خرابی، کوتاہی۔ الْفُتُوْر: سستی، پستی۔ اَوْقَدَ اِیْقَاداً (افعال) روشن کرنا خَمَدَ خُمُوْداً (ن) بجھنا۔ اِشْتَعَلَ اِشْتِعَالاً (افتعال) جلنا، بھڑکنا، سلگنا۔ الْانْطِفَاء (انفعال) بجھنا۔ السُّلَّم: سیڑھی، زینہ (ج) سَلَالِم۔ الْمَنَار: روشنی کی جگہ۔ الْمُزَخْرَف۔ آراستہ، ملمع کیا ہوا۔

ترجمہ: تو میں نے اس کتاب کو تحفہ بلکہ ناقص پونجی بنایا، اس شخص کے دربار میں جو اس بات کا مستحق ہے کہ اس کے ذکر سے چھوٹی بڑی کتابوں کے اوائل اور مقدموں کو مزین کیا جائے اور جس کے نام سے سفر وحضر میں مدد طلب کی جائے، میری مراد جہاد فی سبیل اللہ اور زیارت بیت اللہ سے مشرف ہونے والے شہنشاہ کا دربار ہے، جس سے ٹکرانے کی بنا پر اہرام مصر کی بنیادیں زیر وزبر ہوگئیں، جس کے حسن نشانات (امتیازات وخصائص) کی وجہ سے مناسک حج کی ادائیگی کے مقامات اور حرمین شریفین لہلہا اٹھے، جو روشن ودرخشاں شریعت کے پرچم کو بلند کرنے والا، خالص اور صاف وشفاف دین حنیف کے نشانات کو زندگی بخشنے والا، حق اور دین کی مدد کرنے والا، اسلام اور مسلمانوں کا سورج ہے، واضح دین کا کلمہ بلند کرنے میں جس کی خوب مدد کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے اور اس کی سلطنت کو باقی رکھ کر اسلام اور مسلمانوں کو غلبہ عطا فرمائے۔ اس کے غلبہ وبلندی کی رسیوں کو دوام کی میخوں کے ساتھ باندھ دے تو یہی وہ (بادشاہ) ہے جس نے دین قویم کے ضعف وفتور کے وقت اس کی تقویت کا فریضہ انجام دیا، شریعت کے محلات کی پستی وکوتاہی کے وقت انہیں بلند وبالا کرنے کی وجہ سے اپنے کمال میں منفرد ہوگیا، نور حق کے سرد ہونے کے بعد اسے روشن کرنے کے لیے ایک آگ جلادی۔ مٹنے کے بعد دین قویم کے راستے میں سیڑھی اور منارے کو ظاہر کردیا۔ ان دینی کرامتوں کے ساتھ مختص ہونے کے سبب مجھ پر واجب ہوگیا کہ اس کی بارگاہ کا رخ کروں اور اس کتاب کے دیباچے کو اس کے عمدہ القاب سے مزین کروں، ورنہ میں دنیاداروں کی طرف التفات اور ان کی ملمع سازیوں سے بیزار ہوں، چہ جائیکہ میں شریعت کی کتابوں میں ان کے نام وصفات کا

تذکرہ کروں اور میں نے اس کتاب کا نام ''اَلتَّوْضِیح فِي حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْقِیح'' رکھا۔ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں دعا ہے کہ ہمارے کلام کو غلطی اور خلل سے بچائے اور ہمارے اقلام واقدام کو پھسلنے سے محفوظ فرمائے۔

تشریح: عبارت میں جس بادشاہ کا ذکر ہے اس سے مراد سلطان غیاث الدین بن شمس الدین ہے۔ یہ ایک نیک سیرت اور پاک طینت بادشاہ تھا، احکام شریعت کی ترویج و اشاعت اور خیر کے کاموں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا، علما کا احترام اس کا شعار تھا۔ ۷۱۵ھ میں تخت شاہی پر متمکن ہوا اور ۷۲۹ھ میں دار فانی سے کوچ کر گیا۔

محاسن بلاغت: (۱) اَسْفَار کا ذکر دو مرتبہ ہے مگر دونوں کا معنیٰ الگ الگ ہے، اس لیے یہاں صنعت تجنیس تام ہے (۲) اَحْضَار و اَسْفَار کو جمع کرنے میں صنعت طباق ہے؛ کیوں کہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں (۳) ہرمان اور حرمان کے درمیان تجنیس مضارع ہے (۴) شاہ وقت کو شمس قرار دینا تشبیہ بلیغ ہے؛ کیوں کہ یہاں ادات تشبیہ اور وجہ شبہ دونوں محذوف ہیں (۵) غلبہ و بلندی کو خیمے سے تشبیہ دی اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر ہے؛ لہذا یہاں استعارہ بالکنایہ ہے (۶) مشبہ یعنی غلبہ وبلندی کے لیے اطناب کا اثبات استعارہ تخییلیہ ہے؛ کیوں کہ یہ مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے (۷) اور شد (باندھنے) کا ذکر استعارہ ترشیحیہ ہے؛ کیوں کہ یہ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے (۸) قُصُور کو دو مرتبہ ذکر کرنے میں تجنیس تام ہے؛ کیوں کہ دونوں کا معنیٰ الگ الگ ہے (۹) خَلَل اور زَلَل کے درمیان تجنیس لاحق ہے؛ کیوں کہ مختلف ہونے والے حروف قریب المخرج نہیں ہیں۔

خطبہ تنقیح مع التوضیح:

(بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ . إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ) اُفْتُتِحَ بِالضَّمِيْرِ قَبْلَ الذِّكْرِ لِيَدُلَّ عَلٰى حُضُوْرِهٖ فِي الذِّهْنِ ، فَإِنَّ ذِكْرَ اللّٰهِ تَعَالٰى كَيْفَ لَا يَكُوْنُ فِي الذِّهْنِ سِيَّمَا عِنْدَ افْتِتَاحِ الْكَلَامِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَقَوْلُهٗ إِنَّهٗ لَقُرْآنٌ كَرِيْمٌ وَقَوْلُهُ الطَّيِّبُ صِفَةٌ لِلْكَلِمِ. وَالْكَلِمُ

إنْ كانَ جَمْعًا فَلِكُلِّ جَمْعٍ يُفَرَّقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ وَاحِدِهِ بِالتَّاءِ يَجُوزُ فِي وَصْفِهِ التَّذْكِيرُ وَالتَّأْنِيثُ نَحْوُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ وَنَخْلٍ مُنْقَعِرٍ.

ترجمه : (اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحمت والا ہے، اسی کی طرف پاکیزہ کلمات متوجہ ہوتے ہیں) ماتن نے مرجع ذکر کرنے سے پہلے ضمیر کے ساتھ شروع کیا تاکہ اس بات پر دلالت کرے کہ وہ ذہن میں حاضر ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر ذہن میں کیسے نہیں ہوگا! بالخصوص آغاز کلام کے وقت (یہ ایسے ہی ہے) جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ" اور اس کا قول" وَإِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ" ماتن کا قول " الطَّيِّبُ " "الْكَلِمُ" کی صفت ہے اور " كَلِم" اگر جمع ہے تو ہر وہ جمع جس کے اور اس کے واحد کے درمیان "ۃ" کے ذریعے فرق کیا جاتا ہو، اس کی صفت مذکر و مونث دونوں لائی جاسکتی ہے۔ جیسے:" نَخْلٌ خَاوِيَةٌ اور نَخْلٌ مُنْقَعِرٌ "

تشریح : اِفْتَتَحَ: اس عبارت سے صاحب توضیح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے

اعتراض : متن کی عبارت " إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ" میں ضمیر مجرور کا مرجع کلمہ جلالت اللہ ہے، حالاں کہ ماقبل میں یہ نہ تو صراحتاً مذکور ہے اور نہ ہی ضمناً؛ لہذا اضمار قبل الذکر لازم آیا جو درست نہیں ہے۔

جواب : ہر مومن کے ذہن میں اللہ تعالیٰ کا ذکر موجود ہوتا ہے، خصوصاً کتاب شروع کرتے وقت تو اللہ کا ذکر ضرور ذہن میں موجود ہوتا ہے، ورنہ امر ذی شان کا آغاز بے برکت ہو جائے گا؛ تو موجود فی الذہن کو حکماً ضمیر کا مرجع بنا دیا گیا؛ لہذا اضمار قبل الذکر کا اعتراض ساقط ہو گیا۔ اس کی تائید آیت کریمہ " وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ" (اور حق کے ساتھ ہی ہم نے اسے اتارا اور حق کے ساتھ ہی وہ اترا) اور ارشاد باری "وَإِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ" (بیشک یہ بڑی عزت والا قرآن ہے) سے ہوتی ہے؛ کیوں کہ " أَنْزَلْنَاهُ " اور" إِنَّهُ " میں " ہ" ضمیر اور " نَزَلَ" میں ضمیر فاعل کا مرجع قرآن ہے مگر ماقبل میں اس کا ذکر نہیں ہے، ہاں پڑھنے والے کے ذہن میں قرآن موجود ہوتا ہے تو موجود فی الذہن کو حکماً ضمیر کا مرجع بنا دیا گیا۔

والکلم : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ جمع غیر ذوی العقول کی صفت مونث آتی ہے؛لہذا یہاں "الْکلم" کی صفت "**الطَّیِّبۃ**" مونث آنی چاہیے، حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

جواب : واحد اور جمع کے درمیان تاے مدورہ (ۃ) کا فرق ہو تو ایسے لفظ کی صفت مذکر ،مونث دونوں آسکتی ہے، جیسے: " نَخلٌ خاوِیَۃ " اور " نَخلٌ مُنقَعِرٌ" وجہ استدلال یہ ہے کہ"نخلۃ "واحد ہے اور " نَخلٌ" جمع ہے یعنی واحد اور جمع کے درمیان صرف"تا" کا فرق ہے جس کی بنا پر اس کی صفت ایک جگہ مونث لائی گئی یعنی " نَـخـلٌ خاوِیَۃٌ" میں اور دوسری جگہ مذکر لائی گئی ہے یعنی " نَـخـلٌ مُـنـقَـعِـر " میں؛لہذا مسئلہ زیر بحث میں "الْکلِم " کی صفت " الطَّیِّبُ "اور " الطَّیِّبَۃُ "مذکر و مونث دونوں آسکتی ہے۔

حسن بلاغت:"اِلَیْہِ یَصْعَدُالْکَلِمُ الطَّیِّبُ "میں صنعت اقتباس ہے۔

فائدہ : جمہور کے نزدیک "کلم"جنس ہے، جمع نہیں ہے۔جنس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا اطلاق قلیل وکثیر سب پر ہوتا ہو اور قلیل وکثیر کے درمیان فرق"تا" کے ذریعے ہو، اگر"تا" موجود ہو تو فرد واحد مراد ہوگا اور"تا"موجود نہ ہو تو ما فوق الواحد مراد ہوگا جیسے : تَـمْـرَۃ مفرد ہے اور تَـمـر جنس ہے۔جمہور نے اپنے موقف پر چند دلیلیں پیش کی ہیں :

(۱) قرآن شریف میں"اِلَیـہ یَـصْـعَـدُ الْکَلِمُ الطَّیِّب "آیا ہے، اگر"الْـکَلِم"جمع ہوتا تو اس کی صفت "الطَّیِّبَۃ" آنی چاہیے تھی۔

(۲) کَلِم بروزن فَعِل ہے اور فَعِل کا وزن اوزان جمع میں سے نہیں ہے؛ کیوں کہ اوزان جمع محصور و مضبوط ہیں جن میں فَعِل کا وزن نہیں ہے۔

(۳) اگر جمع ہوتا تو اس کی طرف مونث کی ضمیر راجع ہوتی ، حالانکہ قرآن شریف میں "یُحَرِّفُوْنَ الْکَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِہ" آیا ہے۔

(۴) اگر یہ جمع ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ جمع سالم ہے یا جمع مکسر، جمع سالم کہنا درست نہیں ؛ کیوں کہ جمع سالم واو نون یا الف تا کے ساتھ آتی ہے اور جمع مکسر قرار دینا بھی درست

نہیں؛ کیوں کہ جمع مکسر میں واحد کا وزن سلامت نہیں رہتا اور یہاں واحد کا وزن سلامت ہے
کثرت دلائل کی وجہ سے جمہور کا مذہب راجح قرار دیا گیا ہے۔ علامہ تفتازانی
نے بھی ''تلویح'' میں جمہور کے مذہب کو راجح قرار دیا ہے۔

(مِنْ مَحَامِدَ لِأُصُولِهَا مِنْ مَشَارِعِ الشَّرْعِ مَاءٌ وَلِفُرُوعِهَا مِنْ قَبُولِ الْقَبُولِ نَمَاءٌ) اَلْقَبُولُ الْأَوَّلُ رِيحُ الصَّبَا (عَلَى أَنْ جَعَلَ أُصُولَ الشَّرِيعَةِ مُمَهَّدَةَ الْمَبَانِي وَفُرُوعَهَا رَقِيقَةَ الْحَوَاشِي) أَيْ لَطِيفَةَ الْأَطْرَافِ وَالْجَوَانِبِ وَ دَقِيقَةَ الْمَعَانِي (بَنَى عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ قَصْرَ الْأَحْكَامِ وَأَحْكَمَهُ بِالْمُحْكَمَاتِ غَايَةَ الْإِحْكَامِ وَجَعَلَ الْمُتَشَابِهَاتِ مَقْصُورَاتٍ خِيَامِ الِاسْتِتَارِ ابْتِلَاءً لِقُلُوبِ الرَّاسِخِينَ) فَإِنَّ إِنْزَالَ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَى مَذْهَبِنَا وَهُوَ الْوَقْفُ اللَّازِمُ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ لِابْتِلَاءِ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ بِكَبْحِ عِنَانِ ذِهْنِهِمْ عَنِ التَّفَكُّرِ فِيهَا ، وَالْوُصُولِ إِلَى مَا يَشْتَاقُونَ إِلَيْهِ مِنَ الْعِلْمِ بِالْأَسْرَارِ الَّتِي أَوْدَعَهَا فِيهَا وَلَمْ يُظْهِرْ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ عَلَيْهَا.

حل لغات : اَلْأُصُوْلُ : اَصل کی جمع ہے جس سے مراد ایمان واعتقادات ہیں۔ اَلْفُرُوْع : فَرع کی جمع ہے جس سے مراد اعمال وطاعات ہیں۔ مَشْرَع : پانی کا گھاٹ (ج) مَشَارِع ۔ اُصُوْلُ الشریعة: مراد اصول فقہ ہیں یعنی کتاب وسنت اور اجماع وقیاس۔ نَمَا نَماءً ونُمُوًّا (ن) بڑھنا، زیادہ ہونا۔ مُمَهَّدَة: اسم مفعول مونث کا صیغہ ہے از مَهَّدَ تَمْهِيدًا (تفعیل) درست اور سیدھا کرنا۔ مَبْنى : بنیاد (ج) مَبَانِي مراد وہ علم ہے جس پر دلائل کلیہ مبنی ہوتے ہیں یعنی دلائل اربعہ اپنے ثبوت میں جس علم کے محتاج ہوتے ہیں اور وہ علم التوحید والصفات ہے۔ اور فروع شریعت سے مراد احکام فقہیہ ہیں۔ دَقِيقَةُ الْمَعَانِي : معانی سے مراد مسائل کی علل جزئیہ تفصیلیہ ہیں اور دقیق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ علتیں اس قدر باریک، پوشیدہ اور مخفی ومستور ہیں کہ ان تک ہر ایک کی رسائی نہیں ہوسکتی۔ اَحْكَمَ إِحْكَامًا (اِفعال) مضبوط کرنا۔ مُحْكَمَات : قرآن کریم کی وہ آیات جو ظاہر وواضح ہیں، جن میں کسی تاویل کی ضرورت

نہیں۔ مُتَشَابِهَات: اس سے مراد قرآن کی وہ آیتیں ہیں جن کی مراد معلوم ہونے کی امید منقطع ہوگئی ہو۔ اَلْمَقْصُوْرَة: پردہ نشیں، پاک دامن عورت (ج) مَقْصُورات قرآن شریف میں آیا" حُوْرٌ مَّقْصُوْرٰتٌ فِی الْخِیَام " (حوریں ہیں خیموں میں پردہ نشیں) آیات متشابہات کو ان پردہ نشیں عورتوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جن پر خیمے لگا دیے گئے ہوں اور وہ خیمے اس طرح ان کو محیط ہوں کہ ان کے ظہور کی امید نہ ہو، تو جس طرح یہاں ظہور کی کوئی امید نہیں ہے بالکل اسی طرح متشابہات کی مراد اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا مخلوق کے لیے ان کی مراد معلوم ہونے کی دنیا میں کوئی امید نہیں ہے۔ کَبَحَ کَبْحاً (ف) موڑنا، پھیرنا۔

ترکیب: مِنْ مَّحَامِد: کَائِنَة سے متعلق ہوکر " اَلْکَلِم " سے حال واقع ہے اور معنی کے اعتبار سے کلم کا بیان ہے یعنی کلم طیب سے مراد محامد ہیں۔ لِاُصُوْلِهَا: خبر مقدم اور "ماء" مبتدا موخر ہے۔ لِفُرُوْعِهَا: خبر مقدم اور "نماء" مبتدا موخر ہے۔ عَلٰی اَنْ جَعَلَ: مَحَامِد سے متعلق ہے۔ اُصُول الشریعة: جَعَلَ کا مفعول اول اور مُمَهَّدَةَ الْمَبَانِی، جَعَلَ کا مفعول ثانی ہے۔ وَفُرُوْعَهَا: بذریعہ عطف جَعَلَ کا مفعول اول رَقِیْقَةَ الْحَوَاشِی مفعول دوم ہے۔ قَصْرَ الْاَحْکَام: بَنٰی کا مفعول بہ ہے۔ غَایَةَ الْاِحْکَام: اَحْکَمَ کا مفعول مطلق ہے۔ اَلْمُتَشَابِهَات: جَعَلَ کا مفعول اول اور مَقْصُوْرَات مفعول دوم ہے۔ اِبْتِلَاءً: جَعَلَ کا مفعول لہ ہے۔

ترجمہ: (یعنی ایسی تعریفات جن کے اصول کے لیے شریعت کے تالابوں سے پانی ہے اور ان کے فروع کے لیے قبولیت کی باد صبا سے بڑھنا ہے) پہلا والا قبول باد صبا کے معنی میں ہے (اس بنا پر کہ اس نے شریعت کے اصول کو درست بنیاد والا اور اس کے فروع کو باریک اطراف والا) یعنی جس کے اطراف و جوانب باریک ہوں (اور دقیق معانی والا بنایا، اس نے چار ستونوں پر احکام کے محل کی بنیاد رکھی، اسے محکمات کے ذریعے انتہائی مضبوط و مستحکم فرمایا اور راسخین فی العلم کے دلوں کو آزمانے کے لیے متشابہات کو پوشیدگی کے خیموں میں بند رہنے والا بنایا) اس لیے کہ ہمارے مذہب- اور وہ اللہ کے قول " وَمَا

یَعْلَمُ تَاوِیْلَهٗ اِلَّا اللّٰہُ" پر وقف لازم ہے۔ کے مطابق متشابہات کو نازل کرنا راسخین فی العلم کے امتحان کے لیے ہے، ان کے ذہن کی لگام کو موڑ کر متشابہات میں غور وفکر کرنے اور اس تک پہنچنے سے جس کے وہ مشتاق ہیں یعنی ان رازوں کو جاننا جن کو اللہ تعالیٰ نے متشابہات میں ودیعت فرمایا ہے اور کسی مخلوق کو ان پر مطلع نہیں فرمایا۔

تشریح : علی ان جعل : متن کی اس عبارت سے اشارۃً یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ اصول فقہ کا مقام ومرتبہ فقہ سے بلند وبالا اور علم کلام سے کم ہے؛ کیونکہ ماتن نے اصول فقہ کو فقہ کے لیے اصل قرار دیا اور اصل شی کا مقام شی سے زائد ہوتا ہے؛ لھذا اصول فقہ کا مقام فقہ سے بلند ہوا اور علم کلام کو اصول فقہ کے لیے مبانی قرار دیا ہے اور سب جانتے ہیں کہ مبنی علیہ کا مقام مبنی سے زائد ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ علم کلام، اصول فقہ سے فائق وبرتر اور بلند وبالا ہے۔ ان تینوں علوم کے درمیان تفاوت اور فرق مراتب کی دلیل یہ ہے کہ اصول فقہ میں ادلہ کلیہ سے بحث ہوتی ہے اور فقہ میں احکام جزئیہ سے بحث ہوتی ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ احکام جزئیہ کی معرفت ادلہ کلیہ کی معرفت پر موقوف ہے اور موقوف علیہ کا مقام بلند ہوتا ہے؛ لہذا اصول فقہ کا مقام فقہ سے بلند ہوگا اور خود ادلہ کلیہ کی معرفت اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات اور نبوت ورسالت کی معرفت پر موقوف ہے جن سے بحث علم کلام میں ہوتی ہے تو علم کلام موقوف علیہ اور اصول فقہ موقوف ہوا اور موقوف علیہ کا مقام موقوف سے زائد ہوتا ہے؛ لہذا علم کلام، اصول فقہ سے فائق وبرتر ہوگا۔

فَاِنَّ اِنْزَالَ الْمُتَشَابِهَاتِ : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں؛ مگر سوال کی تقریر سے پہلے ایک تمہید ذہن نشین کر لیں۔

تمھید : ہمارے نزدیک متشابہات کی مراد نہ علماے راسخین کو معلوم ہے نہ غیر راسخین اور عوام الناس کو مگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک علماے راسخین متشابہات کی مراد سے واقف ہیں۔ احناف وشوافع کے درمیان اختلاف کا منشا قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

"وَهُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ مِنْهُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْکِتٰبِ

وَأُخَرُ مُتَشٰبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِيْنَ فِي قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَاتَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَاوِيْلِهٖ وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ إِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ" (وہی ہے جس نے آپ پر کتاب نازل فرمائی، اس کی کچھ آیتیں محکم ہیں وہی کتاب کی اصل ہیں اور دوسری آیتیں متشابہ ہیں تو وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ لوگ صرف متشابہات کی پیروی کرتے ہیں، ان کا مقصد فتنہ انگیزی اور غلط معنی کی تلاش ہے اور اللہ کے علاوہ کوئی اس کا صحیح معنی نہیں جانتا اور پختہ علم والے کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے) اس آیت میں ہمارے نزدیک "اِلَّا اللّٰہ" پر وقف ضروری ہے اور "الرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ" مستقل جملہ ہے۔ "اللّٰہ" پر اس کا عطف نہیں ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ متشابہ کی مراد اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے یعنی متشابہات سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے اس پر ہمارا ایمان ہے اور شوافع کے نزدیک "اِلَّا اللّٰہ" پر وقف نہیں کیا جائے گا، بلکہ "الرَّاسِخُوْن فِي الْعِلْمِ" کا عطف "اللّٰہ" پر ہوگا اور "يَقُوْلُوْنَ" ترکیب میں "الرَّاسِخُوْنَ" سے حال واقع ہے۔ اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ متشابہات کی مراد کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ اور راسخین فی العلم کے اس حال میں کہ علمائے راسخین کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے یعنی متشابہ کی جو مراد ہے اس پر ہمارا ایمان بھی ہے، جب یہ تمہید ذہن نشیں ہوگئی تو اب سوال کی تقریر سنیے:

سوال : جب احناف کے نزدیک متشابہات کی مراد سے راسخین فی العلم بھی واقف نہیں ہیں تو پھر ان کے نازل کرنے کا کیا فائدہ ہے؟

جواب : متشابہات کو نازل کرنے کا فائدہ لوگوں کو آزمائش میں ڈالنا اور ان کا امتحان لینا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ لوگ دو طرح کے ہیں: کچھ تو جہلا ہیں جن کی آزمائش یہ ہے کہ وہ علم حاصل کریں، اور کچھ علما ہیں جن کی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات کو جاننے کے چکر میں نہ پڑیں؛ اس لیے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز کی باتیں ہیں۔ یہ آزمائش اس طور پر ہے کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی خواہش کے خلاف ہوتی ہے تو جاہل

کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ تحصیل علم میں مشغول نہ ہو؛ لہذا اسے علم حاصل کرنے کا حکم دیا گیا اور عالم کی تمنا یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز سے واقف ہو جائے؛ لہذا اسے متشابہات کے پیچھے پڑنے سے منع کر دیا گیا۔ حاصل یہ ہوا کہ متشابہات کو نازل کرنے کا فائدہ راسخین فی العلم کو آزمانا ہے۔

محاسن بلاغت : (۱) شریعت کو باغات سے تشبیہ دی ہے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر ہے؛ لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور شریعت کے لیے مشارع کا اثبات استعارہ تخییلیہ ہے۔ وجہ تشبیہ کی وضاحت یہ ہے کہ جس طرح باغات میں گھاٹ ہوتے ہیں جن پر حیوانات اپنی پیاس بجھانے کے لیے وارد ہوتے ہیں، اسی طرح شریعت مطہرہ کے بھی گھاٹ ہیں جن پر رحمت الٰہی اور خوشنودی مولیٰ کے شیریں اور صاف و شفاف پانی کے پیاسے وارد ہو کر اپنی تشنہ کامی کا سامان کرتے ہیں اور اپنی روحانی پیاس بجھاتے ہیں (۲) طاعات وعبادات کی قبولیت کو ہوا کے چلنے کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر ہے؛ لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور قبولیت اعمال کے لیے بادصبا کا اثبات استعارہ تخییلیہ ہے۔ وجہ تشبیہ کی وضاحت یہ ہے کہ جس طرح ہواؤں سے پھولوں میں رنگینی، پھلوں میں مٹھاس، درختوں کے اندر رونق و تازگی، شاخوں کے اندر نما اور طبیعت کے اندر فرحت و مسرت کی لہر دوڑ جاتی ہے، اسی طرح جب اللہ رب العزت کی جانب سے اعمال صالحہ شرف قبولیت سے ہمکنار ہوتے ہیں اور اس کے لطف و کرم کی ہوائیں چلتی ہیں تو اس کی وجہ سے روحوں کو سکون ملتا ہے، دلوں میں فرحت وانبساط کا سماں پیدا ہو جاتا ہے اور روحانیت میں نما و ترقی ہوتی ہے۔ محاسن بلاغت کی توضیح ایک اور طریقے سے بھی کی جا سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ شریعت کو نہر کبیر جاری کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر ہے؛ لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور شریعت کے لیے مشارع کا اثبات استعارہ تخییلیہ ہے۔ وجہ تشبیہ یہاں یہ ہے کہ جس طرح نہر کبیر جاری سے بے شمار فوائد و منافع وابستہ ہیں اسی طرح شریعت بھی بے پناہ فوائد و منافع کی حامل ہے۔ نیز اصول محامد کو پیاسوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور

ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ مذکور ہے؛ لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور اصول محامد کے لیے پانی کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے۔ وجہ تشبیہ یہاں پر یہ ہے کہ جس طرح پیاسے پانی کے محتاج ہوتے ہیں اسی طرح اصول محامد یعنی عقائد بھی کتاب وسنت سے ماخوذ دلائل کے پانی کی طرف محتاج ہوتے ہیں۔ گویا ایک ہی جملے میں دو قسم کے استعارے ہو گئے۔ اسی طرح " وَلِفُرُوْعِهَا مِنْ قَبُوْلِ الْقَبُوْلِ نَمَاء " میں بھی دو قسم کے استعارے ہیں: (۱) اعمال صالحہ کی قبولیت کو ہوا کے چلنے کے ساتھ تشبیہ دی ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور اعمال صالحہ کے لیے باد صبا کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے (۲) اعمال صالحہ کو پھل دار درختوں سے تشبیہ دی ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور اعمال صالحہ کے لیے نمو کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے (۳) محامد کی صفت لِاُصُوْلِهَا مِنْ مَّشَارِعِ الشَّرْعِ مَاء الخ لانے میں تلمیح ہے؛ کیوں کہ اس سے قرآن مجید کی آیت " اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ " (کیا آپ نے ملاحظہ نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ نے کیسی عمدہ مثال بیان فرمائی ہے کہ کلمہ طیبہ ایک پاکیزہ درخت کی طرح ہے جس کی جڑیں مضبوط اور شاخیں آسمان تک پہنچی ہوئی ہیں) کی طرف اشارہ ہے۔ اشارہ اس طرح ہے کہ متن میں واقع لفظ محامد معنوی اعتبار سے کلم طیب کا بیان ہے اور سب جانتے ہیں کہ مُبَیِّن اور مُبَیَّن میں اتحاد ہوتا ہے؛ لہذا محامد بعینها کلم طیب ہوئے اور مذکورہ بالا آیت میں کلمہ طیبہ کو شجرہ طیبہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی؛ تو یہ بعینہ حمد کو شجرہ طیبہ کے ساتھ تشبیہ دینا ہوا۔ وجہ تشبیہ یہاں پر یہ ہے کہ جس طرح درخت کے لیے جڑ اور شاخیں ہوا کرتی ہیں، اسی طرح محامد کی جڑیں ایمان واعتقادات ہیں اور ان کی شاخیں اعمال وطاعات ہیں (۴) ماء اور نماء کے درمیان تجنیس مطرف ہے؛ کیوں کہ زیادتی شروع میں ہے (۵) قصر الاحکام میں تشبیہ موکد ہے؛ کیوں کہ مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح محل میں آدمی دشمنوں سے محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح احکام شریعت کی پناہ میں آنے کے بعد آدمی دشمنان دین کے حملوں اور عذاب جہنم سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ (۶) اَحْكَمَ اور اِحْكَام کے درمیان صنعت

اشتقاق ہے؛ کیوں کہ دونوں کا مشتق منہ ایک ہے (۷) اَحْکَام اور اِحْکَام کے درمیان تجنیس محرف ہے (۸) مُحْکَمات اور مُتَشَابِهات کو جمع کرنے میں صنعت طباق ہے (۹) ذہن کو گھوڑے سے تشبیہ دی ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور ذہن کے لیے لگام کا اثبات استعارہ تخییلیہ ہے اور کبح یعنی موڑنے کا ذکر استعارہ ترشیحیہ ہے۔

فائدہ : رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم متشابہات کی مراد پر مطلع تھے؛ کیوں کہ اگر ایسا نہ ہو تو آپ کو مخاطب کرنے کا فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی آدمی کا عرب کے رہنے والے شخص کے ساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا۔

(وَالنُّصُوصَ مَنَصَّةَ عَرَائِسِ أَبْكَارِ أَفْكَارِ الْمُتَفَكِّرِينَ)مَنَصَّةُ الْعَرُوسِ مَكَانٌ يُرْفَعُ إِلَيْهِ الْعَرُوسُ لِلْجلوَةِ (وَكَشَفَ الْقِنَاعَ عَنْ جَمَالِ مُجْمَلاتِ كِتَابِهِ بِسُنَّةِ نَبِيِّهِ الْمُصْطَفَى وَفَصْلِ خِطَابِهِ)أَيِ الْخِطَابِ الْفَاصِلِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ مَا رَفَعَ أَعْلامَ الدِّينِ بِإِجْمَاعِ الْمُجْتَهِدِينَ ، وَوَضَعَ مَعَالِمَ الْعِلْمِ عَلَى مَسَالِكِ الْمُعْتَبِرِينَ) أَرَادَ بِمَعَالِمِ الْعِلْمِ الْعِلَلَ الَّتِي يَعْلَمُ الْقَائِسُ بِهَا الْحُكْمَ فِي الْمَقِيسِ ، وَأَرَادَ بِالْمُعْتَبِرِينَ بِكَسْرِ الْبَاءِ الْقَائِسِينَ ، وَمَسَالِكُهُمْ هِيَ مَوَاقِعُ سُلُوكِهِمْ بِأَقْدَامِ الْفِكْرِ مِنْ مَوَارِدِ النُّصُوصِ إِلَى الْأَحْكَامِ الثَّابِتَةِ فِي الْفُرُوعِ ، فَمَبْدَأُ سُلُوكِهِمْ هُوَ لَفْظُ النَّصِّ فَيَعْبُرُونَ مِنْهُ إِلَى مَعَانِيهِ اللُّغَوِيَّةِ الظَّاهِرَةِ ، ثُمَّ مِنْهَا إِلَى مَعَانِيهِ الشَّرْعِيَّةِ الْبَاطِنَةِ فَيَجِدُونَ فِيهَا عَلامَاتٍ وَأَمَارَاتٍ وَضَعَهَا الشَّارِعُ لِيَهْتَدُوا بِهَا إِلَى مَقَاصِدِهِمْ ، وَلَمَّا قَالَ بَنَى عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ قَصْرَ الْأَحْكَامِ ذَكَرَ الْأَرْكَانَ الْأَرْبَعَةَ وَهِيَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي بَنَى الشَّارِعُ قَصْرَ الْأَحْكَامِ عَلَيْهَا .

حل لغات: مَنَصَّة : ظرف مکان کا صیغہ ہے، وہ جگہ جہاں دلہن کو نظارہ کے لیے بلند کیا جاتا ہے۔ الْعَرُوس: اس کا اطلاق دولہا اور دلہن دونوں پر ہوتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ جب اس سے مراد دلہن ہو تو اس کی جمع عَرَائِس آتی ہے اور جب اس سے مراد

دولہا ہو تو اس کی جمع عُرُس آتی ہے۔ بِکْر: کنواری عورت جمع اَبْکَار، قرآن شریف میں آیا ہے "فَجَعَلْنٰهُنَّ اَبْكَاراً" (تو ہم نے بنایا جنتیوں کی بیویوں کو کنواریاں) یہاں باکرہ اور کنواری عورت سے مراد مجتہدین کی نئی، نرالی اور انوکھی فکریں ہیں اور مجتہدین کے افکار جدیدہ و بدیعہ کو عرائس سے تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ دلہنیں جس طرح خیموں میں مستور رہتی ہیں اسی طرح فکریں بھی خیالوں میں مستور رہا کرتی ہیں۔ اَلْقِنَاع: اوڑھنی، دوپٹہ، نقاب، پردہ (ج) قُنُع و اَقْنِعَة۔ کَشْفُ الْقِنَاعِ عَنِ الشَّیْء: انکشاف کرنا۔ عَبَرَ عَبْراً عُبُوْراً (ن) پار کرنا، گزرنا۔

ترکیب: وَالنُّصُوْص کا عطف، اَلْمُتَشَابِهَات پر ہے اور مَنَصَّة بواسطہ عطف جَعَلَ کا مفعول دوم ہے۔

ترجمہ: (اور نصوص کو فکر کرنے والوں کی نئی نئی فکروں کی دلہنوں کے لیے جلوہ گاہ بنایا) مَنَصَّةُ الْعَرُوْس: ایسی جگہ کو کہتے ہیں جہاں دلہن کو دیدار کے لیے بلند کیا جاتا ہے۔ (اور اپنے برگزیدہ نبی کی سنت اور ان کے فیصلہ کن خطاب کے ذریعے اپنی کتاب کے مجملات کے حسن سے پردے کو ہٹا دیا) فَصْلُ الْخِطَاب: اس خطاب کو کہتے ہیں جو حق و باطل کے درمیان خط امتیاز کھینچے (اللہ تعالیٰ اپنے نبی اور ان کی آل واصحاب پر رحمتوں کا نزول فرمائے، جب تک وہ دین کے جھنڈوں کو مجتہدین کے اجماع سے بلند کیے رہے اور قیاس کرنے والوں کی راہوں پر علم کے نشانات رکھ دیے) مَعَالِمُ الْعِلْم سے مراد وہ علتیں ہیں جن کے ذریعے قیاس کرنے والا مقیس ﴿جس کو قیاس کیا جائے﴾ کو جانتا ہے اور مُعْتَبِرِین بکسر الباء سے مراد قَائِسِیْن ﴿قیاس کرنے والے ہیں﴾ ہیں اور مَسَالِک سے مراد وہ جگہیں ہیں جہاں فکر کے قدم سے وہ چلتے ہیں یعنی نصوص کے وارد ہونے کی جگہوں سے ان احکام تک جو فروع میں ثابت ہیں؛ تو ان کے چلنے کی ابتدا لفظ نص ہے، نص سے اس کے معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف عبور کرتے ہیں، پھر ان معانی لغویہ ظاہرہ سے معانی شرعیہ باطنہ کی طرف تو وہ لوگ ان معانی شرعیہ باطنہ میں ایسی نشانیوں اور علامتوں کو پاتے ہیں جن کو شارع نے رکھ چھوڑا؛ تا کہ وہ لوگ ان علامتوں کے ذریعے

اپنے مقاصد تک راہ پاسکیں اور جب ماتن نے "بُنِیَ عَلٰی اَرْبَعَۃِ اَرْکَانٍ قَصْرُ الْاَحْکَامِ" کہا تو ارکان اربعہ یعنی کتاب وسنت، اجماع امت اور قیاس کو اسی طرح ذکر کیا جس طرح شارع نے ان ارکان پر احکام کے محل کی بنیاد رکھی ہے۔

تشریح : وَالنُّصُوْص : یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنف نے نصوص کو متفکرین کے افکار باکرہ کے لیے جلوہ گاہ قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نصوص سے ظاہر ہونے والے معانی ومفاہیم مجتہدین کے افکار عالیہ کا نتیجہ ہیں حالاں کہ یہ واقع کے خلاف ہے؛ کیوں کہ نصوص سے ظاہر ہونے والے مفاہیم تو براہ راست پروردگار عالم کے احکام ہیں، مجتہدین کی فکروں کا نتیجہ نہیں ہیں؛ لہذا نصوص کو افکار متفکرین کے لیے جلوہ گاہ قرار دینا درست نہیں۔

جواب : مصنف کی مراد وہ احکام نہیں ہیں جو نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں بلکہ آپ کی مراد وہ معانی باطنہ، احکام فکریہ اور علل مستنبطہ ہیں جو مجتہدین کے افکار وانظار، تامل وتدبر اور غور وخوض کا نتیجہ ہوا کرتے ہیں؛ لہذا اس اعتبار سے نصوص کو متفکرین کے افکار کے لیے جلوہ گاہ قرار دینا درست ہے۔

الخطاب الفاصل : اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمہ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض : متن کی عبارت "فصل خطابہ" میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ صفت کا حمل موصوف پر ہوتا ہے اور یہاں حمل درست نہیں؛ کیوں کہ فصل مصدر ہے اور مصدر وصف محض ہوا کرتا ہے اور وصف محض کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا۔

جواب : فصل، مصدر ضرور ہے مگر یہاں اسم فاعل یعنی فاصل کے معنی میں ہے اور اسم فاعل کی دلالت ذات مع الوصف پر ہوتی ہے اور ذات مع الوصف کا حمل ذات پر درست ہے۔ اور صاحب تلویح کے بقول فصل کو اسم مفعول یعنی مفصول کے معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے تو اس صورت میں بھی از روے حمل کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اسم

مفعول کی دلالت بھی ذات مع الوصف پر ہوتی ہے۔ خیال رہے کہ مفصول بمعنی واضح ہے تو فصل خطاب سے مراد واضح کلام ہوگا۔

اراد بمعالم العلم: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ متن کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ "مَعَالِمِ الْعِلْم" سے مراد وہ علتیں ہیں جن کے ذریعے مقیس کا حکم معلوم کیا جاتا ہے اور "مُعْتَبِرِیْن" سے قیاس کرنے والے لوگ مراد ہیں اور "مَسَالِک" سے مراد فکر ونظر دوڑانے کی جگہیں ہیں تو سب سے پہلے قائسین لفظ نص کو دیکھتے ہیں پھر معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اس کے بعد معانی شرعیہ باطنہ کی طرف نظر کرتے ہیں تو معانی شرعیہ کے اندر شارع کی جانب سے ودیعت کی ہوئی علتوں اور علامتوں کا ادراک کر لیتے ہیں جن سے مقیس کا حکم معلوم ہو جاتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اس پر پیچ اور خارزار وادی کو عبور کرنے کے لیے مختلف مراحل طے کرنے ہوتے ہیں، تب کہیں جا کر وہ منزل مقصود سے ہمکنار ہوتے ہیں۔

لما قال: اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمہ متن کی خوبی اور اس کے حسن کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جب ماتن نے "بَنیٰ عَلیٰ اَرْبَعَۃِ اَرکَانِ قَصْرَ الْاَحْکَامِ" کہا تو ارکان اربعہ کو اسی ترتیب سے ذکر کیا جس ترتیب سے شارع نے احکام کو ارکان اربعہ پر مبنی کیا ہے یعنی سب سے پہلے کتاب اللہ، پھر سنت رسول، اس کے بعد اجماع امت، پھر قیاس کو ذکر کیا؛ تاکہ ترتیب ذکری ترتیب وضعی پر دلالت کرے۔ کتاب وسنت اور اجماع امت کا ذکر تو کتاب کی عبارت سے ظاہر ہے اور قیاس کا ذکر "وَضَعَ مَعَالِمَ الْعِلْمِ عَلیٰ مَسَالِکِ الْمُعْتَبِرِیْن" سے کیا ہے۔

محاسن بلاغت: (۱) نُصوص اور مَنَصّۃ کے درمیان صنعت اشتقاق ہے۔ (۲) اَفْکَار کی تشبیہ باکرہ عورتوں سے، اسی طرح افکار باکرہ کی تشبیہ دلہنوں سے تشبیہ موکد ہے (۳) اَفْکَار اور متفکرین کے درمیان صنعت اشتقاق ہے (۴) ارکان اربعہ کو مجملاً ذکر کرنے کے بعد ان کی تفصیل کرنا "لف ونشر" ہے۔

(وَبَعْدُ فَإِنَّ الْعَبْدَ الْمُتَوَسِّلَ إِلَى اللّٰهِ تَعَالَى بِأَقْوَى الذَّرِيعَةِ عُبَيْدَ اللّٰهِ بْنَ

مَسْعُودِ بْنِ تَاجِ الشَّرِیعَةِ جَدُّ سَعْدُهُ وَسعد جَدُّهُ یقول لَمَّا رَأَیتُ فُحُولَ الْعُلَمَاءِ مُکِبِّینَ فِی کُلِّ عهدٍ وزمانٍ علی مُبَاحثة أُصُولِ الْفِقْهِ) أی مُقْبِلِینَ عَلَیْهَا مِنْ أَکَبَّ عَلَی وَجْهِهِ أی سَقَطَ عَلَیْهِ فَإِنَّ مَنْ أَقْبَلَ علی الشَّیْءِ غَایَةَ الْإِقْبَالِ فَکَأَنَّهُ أَکَبَّ عَلَیْهِ (لِلشَّیْخِ الإمام مُقْتَدَی الْأَئِمَّةِ الْعِظَامِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ عَلِیِّ الْبَزْدَوِیِّ بَوَّأَهُ اللّٰهُ تعالی دَارَ السَّلَامِ وَهُوَ کِتَابٌ جَلِیلُ الشَّأْنِ بَاهِرُ الْبُرْهَانِ مَرْکُوزٌ کُنُوزُ مَعَانِیهِ فِی صُخُورِ عِبَارَاتِهِ، مَرْمُوزٌ غَوَامِضُ نُکَتِهِ فِی دَقَائِقِ أَسْرَارِ إِشَارَاتِهِ وَوَجَدْتُ بَعْضَهُمْ طَاعِنِینَ عَلَی ظَوَاهِرِ أَلْفَاظِهِ ؛ لِقُصُورِ نَظَرِهِمْ عَنْ مَوَاقِعِ أَلْحَاظِهِ) أی لا یُدْرِکُونَ بِإِمْعَانِ النَّظَرِ مَا یُدْرِکُهُ هُوَ بِالْحَاظِ عَیْنِهِ مِنْ غَیْرِ أَنْ یَنْظُرَ إِلَیْهِ قَصْدًا (أَرَدْتُ تَنْقِیحَهُ وَتَنْظِیمَهُ وَحَاوَلْتُ) أی طَلَبْتُ (تَبْیِینَ مُرَادِهِ وَتَفْهِیمَهُ وَعَلَی قَوَاعِدِ الْمَعْقُولِ تَأْسِیسَهُ وَتَقْسِیمَهُ مُورِدًا فِیهِ زُبْدَةَ مَبَاحِثِ الْمَحْصُولِ وَأُصُولِ الْإِمَامِ الْمُدَقِّقِ جَمَالِ الْعَرَبِ ابْنِ الْحَاجِبِ مَعَ تَحْقِیقَاتٍ بَدِیعَةٍ وَتَدْقِیقَاتٍ غَامِضَةٍ مَنِیعَةٍ تَخْلُو الْکُتُبُ عَنْهَا سَالِکًا فِیهِ مَسْلَکَ الضَّبْطِ وَالْإِیجَازِ مُتَشَبِّثًا بِأَهْدَابِ السِّحْرِ مُتَمَسِّکًا بِعُرْوَةِ الْإِعْجَازِ) اخْتَارَ فِی الْإِعْجَازِ الْعُرْوَةَ وَفِی السِّحْرِ الْأَهْدَابَ ؛ لِأَنَّ الْإِعْجَازَ أَقْوَی وَأَوْثَقُ مِنَ السِّحْرِ وَاخْتَارَ فِی الْعُرْوَةِ لَفْظَ الْوَاحِدِ وَفِی الْأَهْدَابِ لَفْظَ الْجَمْعِ ؛ لِأَنَّ الْإِعْجَازَ فِی الْکَلَامِ أَنْ یُؤَدَّی الْمَعْنَی بِطَرِیقٍ هُوَ أَبْلَغُ مِنْ جَمِیعِ مَا عَدَاهُ مِنَ الطُّرُقِ ، وَلَا یَکُونُ هٰذَا إِلَّا وَاحِدًا وَأَمَّا السِّحْرُ فِی الْکَلَامِ فَهُوَ دُونَ الْإِعْجَازِ وَطُرُقُهُ فَوْقَ الْوَاحِدِ فَأَوْرَدَ فِیهِ لَفْظَ الْجَمْعِ (وَسَمَّیْتُهُ بِتَنْقِیحِ الْأُصُولِ ، وَاللّٰهُ تَعَالَی مَسْئُولٌ أَنْ یُمَتِّعَ بِهِ مُؤَلِّفَهُ وَکَاتِبَهُ وَقَارِئَهُ وَطَالِبَهُ وَیَجْعَلَهُ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْکَرِیمِ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِیمُ.

حل لغات :بَوَّأَهُ مَنْزِلاً :اس نے اس کے لیے ٹھکانہ بنایا؛ از بَوَّأَ تَبْوِیَۃً (تفعیل)

ٹھکانہ دینا اور مناسب جگہ فروکش کرنا مَرْکُوْز: اسم مفعول، از رَکَزَ رَکْزاً (ن) گاڑنا، دفن کرنا۔ الصَّخْرَۃ: چٹان (ج) صُخُوْر۔ مَرْمُوْز: اسم مفعول، از رَمَزَ رَمْزاً (ن، ض) اشارہ کرنا۔ رَمَزَ: کا صلہ ''الیٰ'' آتا ہے، لیکن کبھی کبھی ''الیٰ'' کو حذف کر کے مجرور کو متعلّق کا معمول بنا دیتے ہیں جیسا کہ یہاں کیا گیا ہے کہ حرف جار ''الٰی'' کو حذف کر کے غَوَامِض کو مَرمُوز کا نائب فاعل بنا دیا گیا ہے۔ اصل عبارت یہ تھی ''مَرْمُوْز الیٰ غَوَامِضِ نُکَتِہٖ'' اسے اصطلاح میں ''حذف وایصال'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ النُّکتَۃ: دقیق علمی مسئلہ جو غور وفکر کا محتاج ہو (ج) نُکَت و نِکات۔ اللّحاظ: لَحْظ کی جمع ہے، گوشہ چشم سے دیکھنا۔ التَّشَبُّث (تفعل) چمٹنا، کسی چیز کے ساتھ لٹکنا، وابستہ ہونا، اچھی طرح تھامنا۔ الھُدْب: دامن، پھندنا، جھالر (ج) اَھْدَاب۔ العُرْوَۃ: رسی کا پھندا، کڑا، حلقہ (ج) عُریٰ۔

ترجمہ: (حمد وصلاۃ کے بعد اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں مضبوط ذریعے کے ساتھ وسیلہ پکڑنے والا بندہ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ -اس کا نصیبہ بلند ہو اور اس کی کوشش کامیاب ہو- کہتا ہے: جب میں نے ہر عہد اور ہر زمانے میں بڑے بڑے علما کو ''اصول فقہ'' میں بحث ومباحثہ کی طرف متوجہ دیکھا) مُکِبِّیْن، مُقْبِلِیْن کے معنی میں ہے، ''اَکَبَّ عَلیٰ وَجْہِہٖ'' سے مشتق ہے یعنی وہ چہرے کے بل گر پڑا؛ اس لیے کہ جو شخص کسی چیز کی طرف انتہائی درجہ متوجہ ہوتا ہے تو گویا وہ اس پر گر جاتا ہے (جو شیخ، امام، پیشوائے ائمہ عظام، فخر الاسلام علی بزدوی کی ہے- اللہ تعالیٰ ان کا ٹھکانہ جنت میں بنائے- یہ کتاب عظیم الشان اور واضح البرہان ہے، اس کے معانی کے خزانے اس کی عبارتوں کی چٹانوں میں مدفون ہیں، اس کے اشارات کے رموز واسرار کی باریکیوں میں اس کے دقیق نکتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ میں نے بعض علما کو اس کتاب کے ظاہری الفاظ پر طعنہ کرتے ہوئے پایا؛ کیوں کہ ان علما کی نظریں علی بزدوی کے سرسری طور پر دیکھنے کی جگہوں سے قاصر تھیں) یعنی وہ علما گہری نظر سے بھی اس چیز کا ادراک نہیں کر سکتے تھے جس کا ادراک علی بزدوی گوشۂ چشم سے کر لیتے ہیں بغیر اس کے کہ آپ قصداً اس کی طرف نظر

فرمائیں۔ (لہذا میں نے اس کی تنقیح وترتیب کا ارادہ کیا اور میں نے قصد کیا) حاولت،
طَلَبْتُ کے معنی میں ہے (اس کی مراد کو واضح کرنے، اسے سمجھانے، منطقی قواعد کے مطابق
بیان کرنے اور اس کی تقسیم کرنے کا، اس حال میں کہ میں اس میں "محصول" کے مباحث
اور امام، مدقق، جمال العرب، ابن حاجب کی "الاصول" کا خلاصہ، انوکھی تحقیقات اور
مضبوط وغامض تدقیقات کے ساتھ پیش کروں جن سے کتابیں خالی ہیں، اس حال میں
کہ ضبط واختصار کی راہ چلنے والا، سحر کی جھالروں کو تھامنے والا، اور اعجاز کے کڑے کو
مضبوطی کے ساتھ پکڑنے والا رہوں) ماتن نے "اِعْـجَـاز" میں "عُـرْوَۃ" اور
"سِـحـر" میں اَھْـدَاب کو اختیار کیا؛ کیوں کہ اعجاز، سحر سے زیادہ قوی اور مضبوط ہے۔
عروہ میں لفظ واحد کو اور اَھـــداب میں لفظ جمع کو اس لیے اختیار کیا کہ اعجاز فی الکلام کا
مطلب یہ ہے کہ معنی کو ایسے طریقے پر ادا کیا جائے جو اپنے ماسوا تمام طریقوں سے زیادہ
بلیغ ہو اور یہ واحد ہی ہوگا، لیکن سحر فی الکلام، اعجاز فی الکلام سے کم درجے کا ہے اور اس
کے طرق ایک سے زائد ہیں؛ لہذا اس میں لفظ جمع لایا (اور میں نے اس کا نام "تنقیح
الاصـــول" رکھا اور اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کتاب کے ذریعے اس کے مصنف،
کاتب، قاری اور اس کے طالب کو نفع بخشے اور اس کو خالص اپنی رضا کے لیے بنائے۔
بیشک وہی نیکی کا صلہ دینے والا اور رحم فرمانے والا ہے)

تشـــریح : اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے علت تعیین متن، علت تصنیف اور
کیفیت مصنَّف کو بیان فرمایا ہے۔

لـمّا رأیت : یہاں سے علت تعیین متن کا بیان ہے کہ مصنف نے "تنقیح الاصول" لکھنے
کے لیے فخر الاسلام علی بزدوی کی کتاب "اصول فقہ" کا انتخاب اس وجہ سے کیا کہ یہ کتاب
ہر زمانے میں ارباب علم وفن اور اصحاب فکر ودانش کے لیے مرکز توجہ رہی، اس کی شان
انتہائی بلند اور اس کی دلیلیں بڑی عمدہ، مضبوط ومستحکم اور فائق وبرتر ہیں۔

مَرْکُوْز کُنُوْز : یہاں سے علت تصنیف کا بیان ہے کہ امام فخر الاسلام کی کتاب "اصول
فقہ" کے معانی ومفاہیم نکات ولطائف اور اس کے اسرار ورموز اس کی مشکل ومغلق، پیچیدہ

اور چٹانوں جیسی سخت عبارتوں میں مخفی ومستور رہتے تھے، جس کی وجہ سے بعض علما جو کتاب کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتے تھے، اس کی ظاہری عبارتوں کو دیکھ کر طعن وتشنیع کیا کرتے تھے حالاں کہ یہ صرف ان حضرات کی نظروں کا قصور تھا کہ غور وفکر کے بعد بھی وہ اس مقام اور گہرائی و گیرائی تک نہیں پہنچ سکتے تھے جہاں فخر الاسلام علی بزدوی سرسری نظر میں پہنچ جاتے ہیں؛ تو معترضین کی تردید اور اس کتاب کی عبارت میں چھپے ہوئے موتیوں کو منصۂ شہود پر لانے کے لیے مصنف نے ''تنقیح الاصول'' نامی کتاب لکھی۔

اردت تنقیحه : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ کیفیت مصنَّف کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ کتاب درج ذیل خصوصیات کی حامل ہے: (۱) ''اصول فقہ'' میں کچھ باتیں زائد تھیں، جن کو میں نے حذف کردیا (۲) اس کے مضامین بکھرے ہوئے تھے جن کو میں نے ترتیب کی لڑی میں پرودیا (۳) اس کی مراد کو واضح کردیا (۴) وہ کتاب مشکل تھی، میں نے اسے آسان کردیا (۵) وہ کتاب منطقی قواعد پر مشتمل نہ تھی یعنی تعریفات ودلائل میں ان شرائط کا التزام نہیں گیا تھا جو علم میزان میں مذکور ہیں تو میں نے ان شرائط وآداب کو ملحوظ رکھا اور منطقی قواعد کے مطابق تعریفات وتقسیمات کو بیان کیا (۶) میری کتاب میں امام رازی کی تصنیف ''المحصول'' اور ابن حاجب کی کتاب ''الاصول'' کا خلاصہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ (۷) تحقیقات بدیعہ اور تدقیقات غامضہ سے میری کتاب مزین ہے جن سے دوسری کتابوں کا دامن خالی ہے (۸) ضبط واختصار کا بھی میں نے التزام کیا ہے (۹) میری کتاب فصاحت وبلاغت کے اعتبار سے ایسی انواع واقسام پر مشتمل ہے کہ جادو کا احساس ہوتا ہے۔

فائدہ : امام فخر الاسلام علی بزدوی کی کتاب ''اصول الفقه'' ''اصول بزدوی'' کے نام سے مشہور ہے۔ امام رازی کی کتاب ''المحصول'' کا پورا نام ''المحصول فی اصول الفقه'' یا ''المحصول فی علم الاصول'' ہے اور علامہ ابن حاجب کی کتاب ''الاصول'' ''مختصر ابن حاجب'' اور ''اصول ابن حاجب'' کے نام سے مشہور ہے۔

نوٹ: مذکورہ بالا اصحاب علم وفن اور ان کی کتابوں کا تعارف مقدمہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

اختار فی الاعجاز: اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔
سوال: اعجاز کے ساتھ عروۃ اور سحر کے ساتھ اَھداب کا لفظ کیوں استعمال کیا گیا؟ اس کے برعکس کیوں نہیں کیا گیا؟
جواب: عروۃ کا معنی ہے کڑا اور ھدب کا معنی ہے جھالر اور سب جانتے ہیں کہ کڑا، جھالر سے زیادہ مضبوط ہوتا ہے، اسی طرح اعجاز فی الکلام، سحر فی الکلام سے قوی اور مضبوط ہے؛ لہٰذا مناسبت کا تقاضا یہی تھا کہ قوی کو قوی کے ساتھ اور ضعیف کو ضعیف کے ساتھ ذکر کیا جائے۔
سوال: اَھداب کو جمع اور عروۃ کو واحد ذکر کرنے میں کیا حکمت ہے؟
جواب: اعجاز فی الکلام کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معنی و مفہوم کی ادائیگی کے لیے سب سے بلیغ طریقہ اختیار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ سب سے بلیغ طریقہ صرف ایک ہوگا؛ لہٰذا اعجاز کے ساتھ عروہ کو واحد ذکر کیا اور سحر فی الکلام کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کلام کو اچھا سمجھا جائے، ظاہر ہے کہ ایسے کئی کلام ہو سکتے ہیں؛ لہٰذا سحر کے ساتھ اھداب کو جمع ذکر کیا۔
محاسن بلاغت: مَعانی کی تشبیہ کُنُوز سے، اسی طرح عبارات کی تشبیہ صُخُور سے تشبیہ موکد ہے۔ معانی کو خزانوں سے تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح خزانے زمین کی تہہ میں چھپے ہوئے رہتے ہیں اسی طرح امام فخر الاسلام کی کتاب "اصول فقه" کے معانی بھی الفاظ کی تہہ میں چھپے ہوئے ہیں اور عبارتوں کو چٹانوں سے تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح چٹانوں میں پوشیدہ چیزوں تک پہنچنا مشکل ہوتا ہے اسی طرح اس کتاب کی عبارتوں میں چھپے ہوئے معانی تک رسائی مشکل ہے۔
(أُصُولُ الْفِقْهِ) أَیْ هٰذِهٖ أُصُولُ الْفِقْهِ أَوْ أُصُولُ الْفِقْهِ مَا هِیَ فَعَرَّفَهَا أَوَّلًا بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ وَثَانِیًا بِاعْتِبَارِ أَنَّهٗ لَقَبٌ لِعِلْمٍ مَخْصُوصٍ أَمَّا تَعْرِیفُهَا بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَیَحْتَاجُ إِلَی تَعْرِیفِ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَیْهِ فَقَالَ:
ترجمہ: (اصول فقہ) یعنی یہ اصول فقہ ہے، یا اصول فقہ کیا ہے؟ تو اولاً ماتن

نے اس کی تعریف اضافت کے اعتبار سے کی اور ثانیاً اس اعتبار سے کہ وہ ایک مخصوص علم کا لقب ہے، رہی اس کی تعریف اضافت کے اعتبار سے تو وہ مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کی طرف محتاج ہے، چناں چہ مصنف نے فرمایا۔

تشریح : **اصول الفقه** : اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں: (۱) مبتدا محذوف کی خبر ہے، اصل عبارت " هذه اصول الفقه " ہے (۲) "اصول الفقه" مبتدا ہے، اس کی خبر محذوف ہے، اصل عبارت یوں ہوگی " اصول الفقه ماهي "

فعرّفها اوّلا : اصول فقہ کی تعریف دو طرح کی جاتی ہے؛ کیوں کہ یہ اصل کے اعتبار سے مرکب اضافی ہے، پھر اس سے منقول ہو کر ایک مخصوص علم کا لقب ہو گیا؛ لہذا اس کی تعریف دونوں طرح کی جائے گی، ایک تو منقول عنہ کے اعتبار سے یعنی مضاف اور مضاف الیہ دونوں کی تعریف الگ الگ کی جائے، اس کو حد اضافی کہتے ہیں، دوسری تعریف منقول الیہ کے اعتبار سے یعنی دونوں کی تعریف ایک ساتھ کی جائے، اس کو حد لقبی کہتے ہیں۔

(اَلْأَصْلُ مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ) فَالِابْتِنَاءُ شَامِلٌ لِلِابْتِنَاءِ الْحِسِّيِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالِابْتِنَاءِ الْعَقْلِيِّ وَهُوَ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى دَلِيلِهِ

ترجمه : (اصل وہ ہے جس پر اس کے غیر کی بنیاد ہو) تو ابتنا شامل ہے ابتنائے حسی کو بھی جیسا کہ ظاہر ہے اور ابتنائے عقلی کو بھی اور وہ حکم کا اپنی دلیل پر مرتب ہونا ہے۔

تشریح : یہاں سے تعریف اضافی کا آغاز ہو رہا ہے، چناں چہ پہلے مضاف یعنی اصل کی تعریف فرمائی کہ اصل اس کو کہتے ہیں جس پر اس کے غیر کی بنا ہو۔

فالابتناء : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ ابتنا کی دو قسمیں ہیں: (۱) ابتنائے حسی: جہاں اصل و فرع یعنی مبنی اور مبنی علیہ دونوں کا ادراک حواس ظاہرہ کے ساتھ ہو جیسے: چھت کی بنا دیوار پر ہے تو چھت یعنی مبنی اور دیوار یعنی مبنی علیہ دونوں کا ادراک حاسۂ بصر سے ہو رہا ہے (۲) ابتنائے عقلی: جہاں دونوں کا ادراک حواس ظاہرہ سے نہ ہو بلکہ حواس باطنہ سے ہو جیسے: حکم کی بنا دلیل پر ہے، مگر حکم اور دلیل کا ادراک حواس ظاہرہ سے نہیں ہو رہا ہے، جب

دونوں کی تعریف ذہن نشیں ہوگئی تو اب سنیے کہ متن کی عبارت "الاصل ما یبتنی علیہ غیرہ" میں ابتنا کا لفظ حسی اور حقیقی دونوں کو شامل ہے۔

(وَتَعْرِيفُهُ بِالْمُحْتَاجِ إِلَيْهِ لَا يَطَّرِدُ) وَقَدْ عَرَّفَهُ الْإِمَامُ فِي الْمَحْصُولِ بِهَذَا، وَاعْلَمْ أَنَّ التَّعْرِيفَ، إِمَّا حَقِيقِيٌّ كَتَعْرِيفِ الْمَاهِيَّاتِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَإِمَّا اسْمِيٌّ كَتَعْرِيفِ الْمَاهِيَّاتِ الْاعْتِبَارِيَّةِ كَمَا إِذَا رَكَّبْنَا شَيْئًا مِنْ أُمُورٍ هِيَ أَجْزَاؤُهُ بِاعْتِبَارِ تَرْكِيبِنَا، ثُمَّ وَضَعْنَا لِهَذَا الْمُرَكَّبِ اسْمًا كَالْأَصْلِ وَالْفِقْهِ وَالْجِنْسِ وَالنَّوْعِ وَنَحْوِهَا فَالتَّعْرِيفُ الْاسْمِيُّ هُوَ تَبْيِينُ أَنَّ هَذَا الْاسْمَ لِأَيِّ شَيْءٍ وُضِعَ وَشُرِطَ لِكِلَا التَّعْرِيفَيْنِ الطَّرْدُ أَيْ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُّ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ وَالْعَكْسُ أَيْ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُّ فَإِذَا قِيلَ فِي تَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ: إِنَّهُ حَيَوَانٌ مَاشٍ لَا يَطَّرِدُ وَلَوْ قِيلَ حَيَوَانٌ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ لَا يَنْعَكِسُ وَلَا شَكَّ أَنَّ تَعْرِيفَ الْأَصْلِ تَعْرِيفٌ اسْمِيٌّ أَيْ بَيَانُ أَنَّ لَفْظَ الْأَصْلِ لِأَيِّ شَيْءٍ وُضِعَ فَالتَّعْرِيفُ الَّذِي ذُكِرَ فِي الْمَحْصُولِ لَا يَطَّرِدُ (لِأَنَّهُ) أَيِ الْأَصْلَ (لَا يُطْلَقُ عَلَى الْفَاعِلِ) أَيِ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ (وَالصُّورَةِ) أَيِ الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ (وَالْغَايَةِ) أَيِ الْعِلَّةِ الْغَائِيَّةِ (وَالشُّرُوطِ) كَأَدَوَاتِ الصِّنَاعَةِ مَثَلًا فَعُلِمَ أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ صَادِقٌ عَلَى هَذِهِ الْأَشْيَاءِ لِكَوْنِهَا مُحْتَاجًا إِلَيْهَا وَالْمَحْدُودُ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ لَا يُسَمَّى أَصْلًا.

ترجمہ: (اور اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کرنا مطرد نہیں) ﴿دخول غیر سے مانع نہیں﴾ جب کہ امام رازی نے "محصول" میں اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کی ہے اور تم جان لو کہ تعریف یا تو حقیقی ہوگی جیسے ماہیات حقیقیہ کی تعریف کرنا یا اسمی ہوگی مثلاً ماہیات اعتباریہ کی تعریف کرنا، جیسا کہ ہم کسی شی کو ایسے چند امور سے مرکب کریں جو امور ہماری ترکیب کے اعتبار سے اس شی کے اجزا ہوں، پھر ہم اس مرکب کے لیے ایک نام وضع کریں جیسے: اصل، فقہ، جنس اور نوع وغیرہ، تو دونوں تعریفوں کے لیے طرد کی شرط لگائی گئی ہے یعنی ہر وہ شی جس پر حد صادق آئے، محدود بھی صادق آئے، اور عکس کی شرط لگائی گئی

ہے یعنی ہر وہ شی جس پر محدود صادق آئے، اس پر حد بھی صادق آئے، تو جب انسان کی تعریف میں کہا جائے کہ وہ "حیوان ماشی" ہے تو اس میں طرد نہیں اور اگر کہا جائے کہ انسان "کاتب بالفعل" ہے تو اس میں عکس نہیں ہے۔ اور کوئی شک نہیں کہ اصل کی تعریف، تعریف اسمی ہے یعنی اس بات کو بیان کرنا ہے کہ لفظ اصل کس چیز کے لیے وضع کیا گیا ہے؛ لہذا وہ تعریف جو "محصول" میں مذکور ہے، مطرد نہیں (اس لیے کہ اصل کا اطلاق فاعل یعنی علت فاعلیہ پر نہیں ہوتا اور صورت یعنی علت صوریہ پر نہیں ہوتا اور غایت یعنی علت غائیہ پر نہیں ہوتا اور شروط پر نہیں ہوتا) مثلاً کاریگری کے اوزار، تو معلوم ہوا کہ یہ تعریف ان چیزوں پر صادق آرہی ہے؛ کیوں کہ یہ ساری چیزیں محتاج الیہ ہیں، مگر محدود ان پر صادق نہیں آرہا ہے؛ کیوں کہ ان چیزوں میں سے کسی کا نام اصل نہیں رکھا جاتا؛ لہذا یہ تعریف اسمی درست نہیں ہے۔

تشریح: امام رازای نے اپنی کتاب "محصول" میں اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کی ہے، مگر یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے؛ اس لیے مصنف علیہ الرحمہ نے اس کا رد فرمایا ہے۔ رد کے لیے جو طریق استدلال آپ نے اختیار فرمایا ہے، اسے سمجھنے کے لیے چند مقدمات کا ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولی: تعریف کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقی: ماہیات حقیقیہ کی تعریف کرنا (۲) اسمی: ماہیات اعتباریہ کی تعریف کرنا۔

مقدمہ ثانیہ: ماہیت کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقیہ: جس کا واقع اور نفس الامر میں وجود ہو، اعتبار معتبر، فرض فارض اور لحاظ لاحظ پر موقوف نہ ہو جیسے: انسان کی ماہیت حیوان ناطق ہے (۲) ماہیت اعتباریہ: جو اعتبار معتبر، فرض فارض اور لحاظ لاحظ پر موقوف ہو جیسے: اصل، فقہ، جنس اور نوع وغیرہ کی ماہیت۔

مقدمہ ثالثہ: تعریف حقیقی ہو یا اسمی، اس کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے؛ لہذا انسان کی تعریف اگر "حیوان ماشی" سے کی جائے تو یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی؛ کیوں کہ اس تعریف کی رو سے گھوڑے، گدھے اور خچر وغیرہ بھی انسان میں داخل ہو جائیں

گے، حالاں کہ یہ انسان نہیں ہیں، اسی طرح انسان کی تعریف اگر "حیوان کاتب بالفعل" سے کی جائے، تو یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہوگی؛ کیوں کہ انسان کا جو فرد کاتب بالفعل نہیں ہے، وہ انسان ہونے سے خارج ہو جائے گا، حالاں کہ وہ بھی انسان ہے، ہاں انسان کی تعریف اگر "حیوان ناطق" سے کی جائے تو یہ اپنے افراد کو جامع بھی ہوگی اور دخول غیر سے مانع بھی ہوگی۔

مقدمہ رابعہ : محتاج الیہ کی پانچ قسمیں ہیں: (۱) **علت فاعلی**: معلول کے موجد کو علت فاعلی کہتے ہیں، جیسے: گھر کے لیے معمار علت فاعلی ہے (۲) **علت مادی**: معلول کے اس جز کو کہتے ہیں جس سے معلول کا وجود بالقوہ ہو جیسے: صندوق کے لیے لکڑی کے ٹکڑے (۳) **علت صوری**: معلول کے اس جز کو کہتے ہیں، جس سے معلول کا وجود بالفعل ہو جیسے: صندوق کی مخصوص ہیئت علت صوری ہے (۴) **علت غائی**: اس اثر کو کہتے ہیں جو فاعل کے فعل کا باعث ہو جیسے: دکان کے لیے اغراض مخصوصہ (۵) **شرط**: اس امر خارجی کو کہتے ہیں جس پر شی کا وجود موقوف ہو، لیکن وہ شی میں مؤثر اور اس کا مصدر نہ ہو جیسے: بڑھئی کے اوزار وغیرہ۔ جب یہ مقدمات ذہن نشیں ہو گئے تو اب مصنف کا طریق استدلال سنیے: اصل کی جو تعریف امام رازی نے محتاج الیہ سے کی ہے، دخول غیر سے مانع نہیں؛ کیوں کہ علل اربعہ اور شرط پر یہ تعریف صادق آرہی ہے کہ یہ سب محتاج الیہ ہیں، حالاں کہ اصل کا اطلاق صرف علت مادی پر ہوتا ہے، گویا جو اصل کے افراد نہیں ہیں وہ بھی اس تعریف کی رو سے اصل میں داخل ہو گئے؛ لہذا یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کرنا درست نہیں؛ کیوں کہ جہاں تعریف کا جامع ہونا ضروری ہے، وہیں اس کا دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔

(وَالْفِقْهُ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا وَيُزَادُ عَمَلًا لِيُخْرِجَ الِاعْتِقَادِيَّاتِ وَالْوِجْدَانِيَّاتِ فَيَخْرُجُ الْكَلَامُ وَالتَّصَوُّفُ وَمَنْ لَمْ يَزِدْ أَرَادَ الشُّمُولَ) هٰذَا التَّعْرِيفُ مَنْقُولٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فَالْمَعْرِفَةُ إِدْرَاكُ الْجُزْئِيَّاتِ عَنْ دَلِيلٍ فَخَرَجَ التَّقْلِيدُ وَقَوْلُهُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا يُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِهِ مَا يَنْتَفِعُ بِهِ

النَّفْسُ وَمَا يَتَضَرَّرُ بِهِ فِي الْآخِرَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى " لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ " فَإِنْ أُرِيدَ بِهِمَا الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ فَاعْلَمْ أَنَّ مَا يَأْتِي بِهِ الْمُكَلَّفُ ، إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مَنْدُوبٌ أَوْ مُبَاحٌ أَوْ مَكْرُوهٌ كَرَاهَةَ تَنْزِيهٍ أَوْ مَكْرُوهٌ كَرَاهَةَ تَحْرِيمٍ أَوْ حَرَامٌ فَهَذِهِ سِتَّةُ أَوْجُهٍ ، ثُمَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ طَرَفَانِ طَرَفُ الْفِعْلِ وَطَرَفُ التَّرْكِ يَعْنِي عَدَمَ الْفِعْلِ فَصَارَتْ اثْنَتَيْ عَشَرَةَ فَفِعْلُ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ مِمَّا يُثَابُ عَلَيْهِ وَفِعْلُ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَتَرْكُ الْوَاجِبِ مِمَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَالْبَاقِي لَا يُثَابُ ، وَلَا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ فَلَا يَدْخُلُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ.

ترجمہ : (فقہ،نفس کا **ما لها وما عليها** کا جاننا ہے اور عملاً کی قید کا اضافہ کیا جاتا ہے؛ تاکہ اعتقادیات اور وجدانیات خارج ہو جائیں ؛لہذا علم کلام اور علم تصوف نکل جائیں گے ، اور جن لوگوں نے اس قید کا اضافہ نہیں کیا ہے ، انہوں نے شمول اور عموم کا ارادہ کیا ہے یہ تعریف امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمہ سے منقول ہے ،تو معرفت ، جزئیات کو دلیل سے جاننا ہے؛لہذا التقلید خارج ہوگئی اور ماتن کے قول " **ما لها وما عليها** " سے مراد ممکن ہے کہ وہ شی ہو جس سے نفس کو آخرت میں فائدہ یا نقصان پہنچے گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول " **لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت** " میں ہے ﴿لام نفع کے لیے اور علی ضرر کے لیے ہے یعنی نفس کو اپنے کیے کا فائدہ اور اپنے کیے کا نقصان ہے ﴾ لہذا اگر ان دونوں سے ثواب وعقاب مراد لیا جائے تو جان لو کہ جو کچھ مکلّف بجا لاتا ہے یا تو واجب ہوگا ، یا مندوب ، یا مباح ، یا مکروہ بکراہت تحریمی ، یا مکروہ بکراہت تنزیہی ، یہ کل چھ قسمیں ہوئیں ، پھر ہر ایک کے لیے دو طرف ہیں : (۱) طرف الفعل ﴿کرنا﴾ (۲) طرف الترک ﴿نہ کرنا﴾ اب کل بارہ قسمیں ہوگئیں تو واجب اور مندوب کا کرنا ان چیزوں میں سے ہے جن پر ثواب دیا جائے گا ، حرام اور مکروہ تحریمی کا کرنا اور واجب کا نہ کرنا ان چیزوں میں سے ہے جن پر عقاب ہوگا اور باقی پر نہ ثواب ہوگا نہ عقاب ؛ تو یہ دونوں قسموں میں سے کسی قسم میں داخل نہ ہوں گی ۔

تشریح : اصل کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے دوسرے جز یعنی فقہ کی

تعریف کی جا رہی ہے، چناں چہ مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ نفس کو مالها وما عليها کی معرفت ہو جائے، اسی کا نام فقہ ہے۔ یہ تعریف امام الائمہ، سراج الامہ، کاشف الغمہ، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔ کچھ لوگوں نے اس تعریف میں عمل کی قید کا اضافہ کیا ہے؛ تا کہ علم کلام اور علم تصوف فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں؛ کیوں کہ اول کا تعلق اعتقاد سے اور ثانی کا تعلق وجدان سے ہوتا ہے۔

فالمعرفة الخ: امام صاحب سے منقول فقہ کی تعریف میں چند چیزیں وضاحت طلب تھیں، اس عبارت میں انہیں کی توضیح وتشریح کی گئی ہے۔

(۱) جزئیات کو دلیل سے جاننے کا نام معرفت ہے۔ دلیل کی قید سے تقلید، فقہ کی تعریف سے خارج ہوگئی؛ کیوں کہ تقلید میں جزئیات کا ادارک مجتہد کے اقوال سے ہوتا ہے، دلیل سے نہیں۔

(۲) فقہ کی تعریف میں "مالها وما عليها" کے الفاظ آئے ہوئے ہیں جن کی قدرے تفصیل یہ ہے کہ "ما لها وما عليها" کے تین معانی ہیں: پہلا معنی: "لام" نفع کے لیے اور "علی" ضرر کے لیے ہو، یعنی مالها سے مراد وہ چیزیں ہیں جو نفس کے لیے سود مند ہیں، اور "ما عليها" سے مراد وہ چیزیں ہیں جو نفس کے لیے باعث ضرر ہیں، اس معنی میں پھر تین احتمال ہیں، جنہیں سمجھنے کے لیے یہ تمہید ذہن نشیں کر لیں کہ انسان جو کچھ کرتا ہے، اس کی اولاً چھ قسمیں ہیں: (۱) واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) مکروہ تحریمی (۵) مکروہ تنزیہی (۶) حرام، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو جہتیں ہیں: (۱) جانب فعل (۲) جانب ترک؛ تو کل بارہ قسمیں ہوگئیں: (۱) فعل واجب (۲) ترک واجب (۳) فعل مندوب (۴) ترک مندوب (۵) فعل مباح (۶) ترک مباح (۷) فعل مکروہ تحریمی (۸) ترک مکروہ تحریمی (۹) فعل مکروہ تنزیہی (۱۰) ترک مکروہ تنزیہی (۱۱) فعل حرام (۱۲) ترک حرام۔ جب یہ تمہید ذہن نشیں ہوگئی تو اب سنیے کہ "مالها وماعليها" کے پہلے معنی میں تین احتمال ہیں:

پہلا احتمال: نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عقاب ہو اس صورت میں فقہ کی تعریف

صرف پانچ قسموں کو شامل ہوگی، وہ اس طرح کہ فعل واجب اور فعل مندوب "مالھا" میں شامل ہوں گے؛ کیوں کہ ان میں ثواب ہوتا ہے اور ترک واجب، فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی "ماعلیھا" میں داخل ہوں گے؛ کیوں کہ ان پر عقاب ہوتا ہے۔ باقی سات اقسام یعنی ترک مندوب، فعل مباح، ترک مباح، ترک مکروہ تحریمی، فعل مکروہ تنزیہی، ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام، فقہ کی تعریف سے خارج ہوں گے؛ کیوں کہ ان میں نہ ثواب ہوتا ہے اور نہ عقاب ہوتا ہے۔

وَإِنْ أُرِيدَ بِالنَّفْعِ عَدَمُ الْعِقَابِ وَبِالضَّرَرِ الْعِقَابُ فَفِعْلُ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَتَرْكُ الْوَاجِبِ يَكُونُ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي أَيْ مِمَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَالتِّسْعَةُ الْبَاقِيَةُ تَكُونُ مِنَ الْأَوَّلِ أَيْ مِمَّا لَا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ.

ترجمہ : اگر نفع سے مراد عدم عقاب اور ضرر سے مراد عقاب ہو تو حرام اور مکروہ تحریمی کو کرنا اور واجب کو نہ کرنا دوسری قسم سے ہوں گے، یعنی ان میں سے جن پر عقاب ہوگا اور باقی نو، قسم اول سے ہوں گے، یعنی ان میں سے جن پر عقاب نہیں ہوگا۔

تشریح : یہاں سے معنی اول کے دوسرے احتمال کو بیان کر رہے ہیں کہ نفع سے مراد عدم عقاب اور ضرر سے مراد عقاب ہو، اس تقدیر پر ساری قسمیں فقہ کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی وہ اس طرح کہ فعل حرام، فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب "ماعلیھا" میں داخل ہوں گے اور باقی نو اقسام: فعل واجب، فعل مندوب، ترک مندوب، فعل مباح ترک مباح، ترک مکروہ تحریمی، فعل مکروہ تنزیہی، ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام "ما لھا" میں داخل ہوں گے کہ ان پر عقاب نہیں ہوگا، عام ازیں کہ ان کے فعل یا ترک پر ثواب ہو یا نہ ہو۔

وَإِنْ أُرِيدَ بِالنَّفْعِ الثَّوَابُ وَبِالضَّرَرِ عَدَمُهُ فَفِعْلُ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ مِمَّا يُثَابُ عَلَيْهِ، ثُمَّ الْعَشَرَةُ الْبَاقِيَةُ مِمَّا لَا يُثَابُ عَلَيْهِ.

ترجمہ : اگر نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم ثواب مراد ہو تو واجب اور مندوب کا کرنا ان میں سے ہوگا، جن پر ثواب دیا جائے گا، باقی دس ان میں سے ہوں گے جن پر ثواب

نہیں ملے گا۔

تشریح : یہاں سے معنی اول کا تیسرا احتمال بیان فرمارہے ہیں کہ نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب ہو، تو اس صورت میں بھی ساری قسمیں فقہ کی تعریف میں داخل ہوجائیں گی، وہ اس طرح کہ فعل واجب اور فعل مندوب " ما لھا " میں داخل ہوجائیں گے؛ کیوں ان پر ثواب ہوگا اور باقی دس اقسام ترک واجب، ترک مندوب، فعل مباح، ترک مباح، فعل مکروہ تحریمی، ترک مکروہ تحریمی، فعل مکروہ تنزیہی، ترک مکروہ تنزیہی، فعل حرام اور ترک حرام " مَا عَلَیْھَا " میں داخل ہوجائیں گے؛ کیوں کہ ان پر ثواب نہیں ہوگا، عام ازیں کہ ان پر عقاب ہو یا نہ ہو۔

وَیُمْکِنُ أَنْ یُرَادَ بِمَا لَهَا وَمَا عَلَیْهَا مَا یَجُوزُ لَهَا وَمَا یَجِبُ علیها فَـفِعْلُ مَا سِوَى الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَتَرْكُ مَا سِوَى الْوَاجِبِ مِمَّا يَجُوزُ لَهَا وَفِعْلُ الْوَاجِبِ وَتَرْكُ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا مِمَّا يجب عَلَيْهَا بَقِيَ فِعْلُ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَتَرْكُ الْوَاجِبِ خَارِجَيْنِ عنِ الْقِسْمَيْنِ.

ترجمہ : اور ممکن ہے کہ " مالھا وما علیھا " سے مراد " مَا یَجُوْزُ لَھَا وما یَجِبُ عَلَیْھَا " ہو؛ تو حرام اور مکروہ تحریمی کے علاوہ کا کرنا اور واجب کے علاوہ کا نہ کرنا ان میں سے ہوگا، جن کا کرنا جائز ہے، اور واجب کا کرنا، حرام اور مکروہ تحریمی کا نہ کرنا ان میں سے ہوگا جن کا کرنا واجب ہے، باقی رہا حرام اور مکروہ تحریمی کا کرنا اور واجب کا نہ کرنا تو یہ دونوں قسموں سے خارج ہوں گے۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ " مالھا وما علیھا " کے معنی ثانی کو بیان کررہے ہیں کہ " مَا لَھَا " سے مراد " مَا یَجُوْزُ لَھَا " اور " مَا عَلَیْھَا " سے مراد " مَا یَجِبُ عَلَیْھَا " ہو۔ اس صورت میں تین اقسام: فعل واجب، ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی " مَا عَلَیْھَا " میں داخل ہوجائیں گے اور فعل مندوب، ترک مندوب، فعل مباح، ترک مباح، فعل مکروہ تنزیہی اور ترک مکروہ تنزیہی " مَا لَھَا " میں داخل ہوجائیں گے: تو

اب تین اقسام: فعل حرام، فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔

وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِمَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مَا يَجُوزُ لَهَا وَمَا يُحَرَّمُ عَلَيْهَا فَيَشْمَلَانِ جَمِيعَ الْأَصْنَافِ إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَالْحَمْلُ عَلَى وَجْهٍ لَا يَكُونُ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ وَاسِطَةٌ أَوْلَى .

ترجمہ : اور ممکن ہے کہ " مَالَهَا وَمَاعَلَيْهَا " سے مراد "مَا يَجُوزُ لهَا وَمَا يُحَرَّمُ عَلَيْهَا " ہو، تو یہ دونوں تمام قسموں کو شامل ہوں گے۔ جب تم نے اسے جان لیا تو " مَالَهَا و مَا عَلَيْهَا ' ' کو ایسے طریقہ پر محمول کرنا بہتر ہوگا جس پر محمول کرنے سے دونوں قسموں کے درمیان کوئی واسطہ ثابت نہ ہو۔

تشریح : یہاں سے معنی ثالث کو بیان کر رہے ہیں کہ " مَالَهَا " سے مراد " مَا يَجُوزُ لَهَا " اور " مَا عَلَيْهَا " سے مراد "مَا يُحَرَّمُ عَلَيْهَا " ہو تو اس صورت میں ساری قسمیں فقہ کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی، وہ اس طرح کہ فعل حرام، فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب "مَاعَلَيْهَا " میں داخل ہو جائیں گے اور باقی نو اقسام: فعل واجب، فعل مندوب، ترک مندوب، فعل مباح، ترک مباح، ترک مکروہ تحریمی، فعل مکروہ تنزیہی، ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام ' ' مَا لَهَا" میں داخل ہو جائیں گے؛ کیوں کہ یہ سب جائز ہیں، عام ازیں کہ واجب ہوں یا نہ ہوں۔

یہاں تک تینوں معانی کا بیان مکمل ہو گیا جن کا خلاصہ کچھ اس طرح سے ہے:

معنی اول: " مَا لَهَا " سے مراد " مَايَنْتَفِعُ به النفس " اور " ما عليها " سے مراد " مَا يَتَضَرَّرُ بِهِ فِي الْآخِرة " ہو۔ اس معنی میں تین احتمال ہیں: (۱) نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عقاب ہو (۲) نفع سے مراد عدم عقاب اور ضرر سے مراد عقاب ہو (۳) نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب ہو۔

معنی ثانی: " ما عليها " سے مراد " مَايَجُوزُلَهَا " اور " مَا عَلَيْهَا " سے مراد " مَا يَجِبُ عَلَيْهَا "ہو۔

معنی ثالث: " ما لها " سے مراد " مایجوز لها " اور " ما علیها " سے مراد "مایحرم علیها " ہو،اس طرح کل پانچ احتمالات ہوگئے۔

اذا علمت: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ پانچوں احتمالات میں سے وہی احتمالات معتبر اور راجح ہوں گے جن کو ماننے کی صورت میں ساری قسمیں فقہ کی تعریف میں داخل ہوجاتی ہیں۔ جب ہم اس میزان پر پانچوں احتمالات کو تولتے ہیں تو دوسرا تیسرا اور پانچواں احتمال راجح نظر آتا ہے۔ پہلا اور چوتھا احتمال لائق اعتبار نہیں رہ جاتا، کیوں کہ ان دونوں احتمالات میں ساری قسمیں فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہوتیں بلکہ بیچ میں واسطے ثابت ہوجاتے ہیں۔

احکام تکلیفیہ پر ایک نظر:

شریعت مطہرہ کے احکام تکلیفیہ سے متعلق فقہا اور اصولیین نے جو اقسام اور درجات بیان فرمائے ہیں، ان میں ابتداءً پانچ اقسام کا ذکر ملتا ہے:

(۱) واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) حرام (۵) مکروہ۔

بعد ازاں علماے اصولیین نے اس تقسیم کو وسعت دی اور مذکورہ بالا اقسام کے ساتھ اور دو قسم کا اضافہ کیا، اس طرح کل سات قسمیں ہوگئیں: (۱) فرض (۲) واجب (۳) مندوب (۴) مباح (۵) حرام (۶) مکروہ تحریمی (۷) مکروہ تنزیہی۔

اس کے بعد مزید وسعت دے کر کل نو اقسام بیان کی گئیں: (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت موکدہ (۴) سنت غیر موکدہ (۵) مستحب (۶) مباح (۷) حرام (۸) مکروہ تحریمی (۹) مکروہ تنزیہی مگر ان تمام اقوال پر کوئی نہ کوئی اعتراض وارد ہوتا ہے مثلاً پہلے اور دوسرے قول میں سنت ومندوب کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے جو کسی طرح بھی درست نہیں ہے، تیسرے قول میں تقابل نہیں بنتا اس لیے کہ جانب فعل پانچ چیزیں ہیں اور جانب ترک تین چیزیں ہیں۔

لہذا ضرورت تھی ایک ایسی تقسیم کی جو ہر طرح کے ایراد واشکال سے خالی ہو اور تقابل بھی درست ہو اس مسئلہ کو فقیہ بے مثال امام احمد رضا قدس سرہ نے بحسن وخوبی حل

فرماتے ہوئے لکھا:

فیضان اعلیٰ حضرت : ''مگر بتوفیق اللہ تعالی تحقیق فقیر سب خللوں سے پاک ہے، اس نے ظاہر کیا کہ بلکہ احکام گیارہ ہیں: پانچ جانب فعل میں متنازلاً: فرض، واجب، سنت موکدہ، غیر موکدہ، مستحب اور پانچ جانب ترک میں متصاعداً: خلاف اولیٰ، مکروہ تنزیہی، اساءت، مکروہ تحریمی، حرام، ان میں میزان مقابلہ اپنے کمال اعتدال پر ہے کہ ہر ایک اپنے نظیر کے مقابل ہے اور سب کے بیچ گیارہواں مباح خالص''

(فتاویٰ رضویہ ج،۱،ص:۶۷۶)

تاریخ فقہ کی اس نادر زمن تحقیق پر نعمت کا اظہار بالکل بجا ہے، چناں چہ آپ فرماتے ہیں:

''اس تقریر منیر کو حفظ کر لیجیے کہ ان سطور کے غیر میں نہ ملے گی اور ہزار ہا مسائل میں کام دے گی اور صدہا عقدوں کو حل کرے گی، کلمات اس کے موافق، مخالف سب طرح کے ملیں گے مگر بحمد اللہ تعالیٰ حق اس سے متجاوز نہیں، فقیر طمع رکھتا ہے کہ حضور سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حضور یہ تقریر عرض کی جاتی تو ضرور ارشاد فرماتے کہ یہ عطر مذہب وطراز و مُذَہَّب ہے۔ والحمد للہ رب العالمین''۔ (فتاویٰ رضویہ: ج۱ص:۶۷۶)

فیضان صدر الشریعہ : موصوف ہی کے ایک فیض یافتہ، حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''بہار شریعت'' میں ان تمام اقسام کی توضیح وتشریح فرمائی ہے جس کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جا رہا ہے:

فرض : اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) فرض اعتقادی (۲) فرض عملی۔

فرض اعتقادی : ہر وہ فعل جس کا لزوم ثبوتاً اور دلالۃً قطعی ہو، ثبوت قطعی سے مراد یہ ہے کہ وہ تواتر سے ثابت ہو اور دلالت قطعی سے مراد یہ ہے کہ وہ معنی مرادی پر صراحتاً دلالت کرے، اگر اس کی فرضیت خاص وعام پر واضح ہو تو اس کا منکر بالاتفاق کافر ہوگا اور جو شخص اسے بلا عذر شرعی ترک کر دے، وہ فاسق، مرتکب کبیرہ اور مستحق عذاب ہوگا جیسے:

نماز، رکوع، سجود وغیرہ۔

فرض عملی : وہ فعل جس کا ثبوت ایسا قطعی تو نہ ہو مگر نظر مجتہد میں اس پر ایسے دلائل شرعیہ موجود ہیں کہ اس پر عمل کے بغیر آدمی بری الذمہ نہیں ہوگا یہاں تک کہ جس عبادت کے اندر یہ فرض ہے، وہ عبادت اس کے بغیر باطل وکالعدم قرار پائے گی۔ بلا وجہ اس کا انکار فسق وگمراہی ہے، ہاں اگر دلائل شرعیہ پر نظر کی وجہ سے اس کا انکار کرتا ہے، تو اسے حق حاصل ہے، ائمہ مجتہدین کے تمام اختلافات اسی قبیل سے ہیں کہ ایک امام کسی چیز کو فرض کہتے ہیں اور دوسرے نہیں، مثلاً مالکیہ کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے جبکہ احناف کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا سنت ہے، فرض صرف چوتھائی سر کا مسح ہے۔

واجب : اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

واجب اعتقادی : جس کی ضرورت دلیل ظنی سے ثابت ہو، فرض عملی اور واجب عملی اسی کی دو قسمیں ہیں اور وہ انہیں دو میں منحصر۔

واجب عملی : وہ واجب اعتقادی کہ بے اس کے کیے بھی بری الذمہ ہونے کا احتمال ہو، مگر غالب ظن اس کی ضرورت پر ہے، اگر کسی عبادت میں اس کا بجالانا درکار ہو تو عبادت اس کے بغیر ناقص رہے مگر ادا ہو جائے، مجتہد دلیل شرعی سے واجب کا انکار کر سکتا ہے اور کسی واجب کا ایک بار بھی قصداً چھوڑنا گناہ صغیرہ اور چند بار ترک کرنا گناہ کبیرہ ہے

سنت موکدہ : وہ عمل جس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی، ہاں کبھی بیان جواز کے لیے اسے ترک بھی کیا ہو، اس کا ترک اساءت اور کرنا ثواب اور نادراً ترک پر عتاب اور اس کی عادت پر استحقاق عذاب ہے۔

سنت غیر موکدہ : جو شریعت کی نظر میں مطلوب ہو، اس کے ترک کو شریعت ناپسند کرے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت فرمائی یا نہیں، اس کا کرنا ثواب اور نہ کرنا اگرچہ عادۃً ہو موجب عتاب نہیں۔

مستحب : نظر شرع میں مطلوب ہو، مگر ترک پر کچھ ناپسندی نہ ہو، اس کا کرنا ثواب اور نہ کرنے پر مطلقاً کچھ نہیں۔

مباح : جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہو۔

حرام : فرض کا مقابل ہے، اس کا ایک بار بھی قصداً کرنا گناہ کبیرہ ہے اور اس سے بچنا فرض وثواب۔

مکروہ تحریمی : یہ واجب کا مقابل ہے، اس کے کرنے سے عبادت ناقص ہو جاتی ہے اور کرنے والا گنہ گار ہوتا ہے، اس کا گناہ حرام سے کم اور چند بار اس کا ارتکاب گناہ کبیرہ ہے۔

اساءت : یہ سنت موکدہ کے مقابل ہے، جس کا کرنا برا ہو اور نادراً کرنے والا مستحق عتاب اور التزام فعل پر استحقاق عذاب ہے۔

مکروہ تنزیھی : جس کا کرنا شرع کو پسند نہیں، مگر نہ اس حد تک کہ اس پر عذاب کی وعید ہو یہ سنت غیر موکدہ کے مقابل ہے۔

خلاف اولی : وہ عمل جس کا نہ کرنا بہتر تھا اور کیا تو کچھ مضا ئقہ نہیں، یہ مستحب کا مقابل ہے۔ (بہار شریعت ج اول، حصہ دوم ص:٦-٥)

ثُمَّ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا يَتَنَاوَلُ الِاعْتِقَادِيَّاتِ كَوُجُوبِ الْإِيمَان وَنَحْوِهِ وَالْوِجْدَانِيَّاتِ أَيِ الْأَخْلَاقَ الْبَاطِنَةَ وَالْمَلَكَاتِ النَّفْسَانِيَّةَ وَالْعَمَلِيَّاتِ كَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْبَيْعِ وَنَحْوِهِ فَمَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنَ الِاعْتِقَادِيَّات هِيَ عِلْمُ الْكَلَامِ وَمَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنَ الْوِجْدَانِيَّاتِ هِيَ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ وَالتَّصَوُّفِ كَالزُّهْدِ وَالصَّبْرِ وَالرِّضَا وَحُضُورِ الْقَلْبِ فِي الصَّلَاةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ ، وَمَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنَ الْعَمَلِيَّاتِ هِيَ الْفِقْهُ الْمُصْطَلَح.

ترجمہ : پھر "مَالَهَا وَمَا عَلَيْهَا" اعتقادیات کو شامل ہوگا جیسے ایمان وغیرہ کا وجوب اور وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ کو شامل ہوگا اور عملیات کو بھی شامل ہوگا جیسے نماز، روزہ اور بیع وغیرہ، تو "مَا لهَا وَمَا عَلَيْهَا" کی معرفت اعتقادیات سے علم کلام ہے اور "مَالهَا وَمَا عَلَيْهَا" کی معرفت، وجدانیات سے علم اخلاق اور علم

تصوف ہے جیسے زہد، صبر، رضا اور نماز میں حضور قلب وغیرہ اور " مَا لھا وَ مَا علَیْھا " کی معرفت عملیات سے فقہ اصطلاحی ہے۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ، امام اعظم ابوحنیفہ سے منقول فقہ کی تعریف کے عموم وشمول اور اس کی جامعیت کو بیان کررہے ہیں کہ یہ تعریف علم کلام وتصوف وفقہ تینوں کو شامل ہے، وہ اس طرح کہ امام صاحب نے "مَا لھا وما علیھا " کی معرفت کا نام فقہ قرار دیا اور "مَا لَھَا وَمَا عَلَیْھَا " کی معرفت تین طرح سے ہوگی: (۱) اعتقادیات سے ہو جیسے: ایمان کا واجب ہونا، اسے علم کلام کہتے ہیں (۲) وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ وغیرھا سے ہو جیسے: زہد وفقر وغیرہ اسے علم اخلاق یا علم تصوف کہتے ہیں (۳) عملیات سے ہو جیسے: نماز، روزہ وغیرہ، اسے علم فقہ کہتے ہیں۔ اس تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ امام صاحب کی تعریف تینوں علوم کو شامل ہے۔

فَإِنْ أَرَدْتَ بِالْفِقْهِ هٰذَا الْمُصْطَلَحَ زِدْتَ عَمَلًا عَلٰى قَوْلِهِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا وَإِنْ أَرَدْتَ مَا يَشْمَلُ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَةَ لَمْ تَزِدْ وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ إِنَّمَا لَمْ يَزِدْ عَمَلًا ؛ لِأَنَّهُ أَرَادَ الشُّمُولَ أَيْ أَطْلَقَ الْفِقْهَ عَلَى الْعِلْمِ بِمَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا سَوَاءٌ كَانَ مِنَ الْاِعْتِقَادِيَّاتِ أَوِ الْوِجْدَانِيَّاتِ أَوِ الْعَمَلِيَّاتِ، وَمِنْ ثَمَّ سَمَّى الْكَلَامَ فِقْهًا أَكْبَرَ .

ترجمہ : اگر تو فقہ سے مراد فقہ اصطلاحی لے گا تو ان کے قول " مَا لھا وما علیھا " پر عمل کی قید کا اضافہ کرے گا اور اگر تو اس کو مراد لے جو تینوں علوم کو شامل ہے تو عمل کی قید کا اضافہ نہیں کرے گا اور امام اعظم علیہ الرحمہ نے عمل کی قید کا اضافہ اس لیے نہیں کیا ہے کہ انہوں نے شمول وعموم کا ارادہ کیا ہے یعنی انہوں نے " مَا لھا وما علیھا " کے علم پر فقہ کا اطلاق کیا ہے، خواہ اس کا تعلق اعتقادیات سے ہو، وجدانیات سے ہو یا عملیات سے ہو؛ اسی وجہ سے آپ نے کلام کا نام "فقہ اکبر" رکھا ہے۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بتانا چاہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے علم کلام اور علم تصوف کو فقہ کی تعریف سے خارج کرنے کے لیے عمل کی قید کا اضافہ کیا ہے، لیکن امام

صاحب نے اسے عام ہی رکھا ہے؛ تا کہ تینوں علوم کو شامل ہو جائے، چناں چہ آپ نے علم کلام کے مباحث پر مشتمل ایک رسالہ تحریر فرمایا جس کا نام ''فقہ اکبر'' رکھا، یہ اس بات کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ امام صاحب کے نزدیک فقہ تینوں علوم کو شامل ہے۔

(وَقِيلَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ) فَالْعِلْمُ جِنْسٌ، وَالْبَاقِي فَصْلٌ فَقَوْلُهُ بِالْأَحْكَامِ يُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِالْحُكْمِ هَاهُنَا إِسْنَادُ أَمْرٍ إِلَى آخَرَ وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ الْحُكْمُ الْمُصْطَلَحُ، وَهُوَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ إِلَخْ، فَإِنْ أُرِيدَ الْأَوَّلُ يَخْرُجُ الْعِلْمُ بِالذَّاتِ وَالصِّفَاتِ الَّتِي لَيْسَتْ بِأَحْكَامٍ عَنِ الْحَدِّ أَيْ يُخْرِجُ التَّصَوُّرَاتِ وَيُبْقِي التَّصْدِيقَاتِ وَبِالشَّرْعِيَّةِ يَخْرُجُ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْحِسِّيَّةِ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الْعَالَمَ مُحْدَثٌ وَالنَّارَ مُحْرِقَةٌ وَإِنْ أُرِيدَ الثَّانِي فَقَوْلُهُ بِالْأَحْكَامِ يَكُونُ احْتِرَازًا عَنْ عِلْمِ مَا سِوَى خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقِ إِلَى آخِرِهِ فَالْحُكْمُ بِهَذَا التَّفْسِيرِ قِسْمَانِ شَرْعِيٌّ أَيْ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ وَغَيْرُ شَرْعِيٍّ أَيْ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ كَوُجُوبِ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَوُجُوبِ تَصْدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَنَحْوِهِمَا مِمَّا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ لِتَوَقُّفِ الشَّرْعِ عَلَيْهِ.

ترجمہ: (اور کہا گیا ہے کہ فقہ احکام شرعیہ عملیہ کو ادلہ تفصیلیہ سے جاننا ہے) تو علم جنس کی منزل میں ہے، باقی فصلیں ہیں، ماتن کا قول ''بالاحکام'' ممکن ہے کہ یہاں حکم سے مراد ایک شی کی نسبت دوسری شئی کی طرف کرنا ہو اور ممکن ہے کہ حکم اصطلاحی مراد ہو اور وہ ''خطاب اللّٰہ الی آخرہ'' ہے اگر پہلا معنی مراد ہو تو تعریف سے ذات وصفات کا علم خارج ہو جائے گا یعنی تصورات نکل جائیں گے اور تصدیقات باقی رہیں گی اور شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ وحسیہ کا علم خارج ہو جائے گا، جیسے اس بات کا علم کہ عالم حادث ہے اور آگ جلانے والی ہے، اور اگر دوسرا معنی مراد لیں تو ماتن کا قول ''بالاحکام'' خطاب اللہ تعالیٰ الخ کے ماسوا کے علم سے احتراز کے لیے ہوگا، تو اس تفسیر کے اعتبار سے

حکم کی دو قسمیں ہوں گی: (۱) شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب فرمانا اس کے ساتھ جو شریعت پر موقوف ہو (۲) غیر شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب فرمانا اس کے ساتھ جو شریعت پر موقوف نہ ہو جیسے ایمان باللہ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا واجب ہونا اور ان کے علاوہ وہ امور جو شریعت پر موقوف نہ ہوں؛ کیوں کہ شریعت ان پر موقوف ہے۔

فالعلم جنس: یہاں سے مصنف فوائد قیود بیان کر رہے ہیں، لیکن اس سے پہلے یہ جان لیں کہ حکم کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (۱) ایک امر کی نسبت دوسرے امر کی طرف ایجاب یا سلب کے ساتھ کرنا، اس کو تصدیق بھی کہتے ہیں (۲) حکم شرعی: اللہ تعالیٰ کا خطاب جو مکلفین کے افعال سے اقتضاءً یا تخییراً متعلق ہو۔ جب حکم کے دونوں معانی ذہن نشیں ہو گئے تو اب سنیے کہ فقہ کی اس دوسری تعریف میں جو "العلم" کا لفظ آیا ہے، یہ جنس کی منزل میں ہے جو تمام علوم کو شامل ہے، اس کے بعد آنے والے الفاظ فصل کی منزل میں ہیں، وہ اس طرح کہ احکام، حکم کی جمع ہے، اب اگر یہاں حکم سے اس کا پہلا معنی مراد ہو تو احکام کی قید سے تصورات یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا علم خارج ہو جائے گا، صرف تصدیقات کا علم رہ جائے گا اور شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ اور احکام حسیہ کا علم نکل جائے گا، جیسے عالم حادث ہے اور آگ جلانے والی ہے۔ پہلی مثال عقلی کی اور دوسری مثال حسی کی ہے۔ اور اگر حکم سے اس کا دوسرا معنی مراد ہو تو احکام کی قید سے وہ علوم خارج ہو جائیں گے جن کا تعلق خطاب باری سے نہیں اور پھر چوں کہ باری تعالیٰ کے خطاب میں بعض وہ ہیں جو شریعت پر موقوف ہیں جن کو احکام شرعیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو شریعت پر موقوف نہیں ہیں جن کو احکام غیر شرعیہ کہا جاتا ہے، جیسے ایمان کا واجب ہونا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا ضروری ہونا تو احکام میں یہ دونوں داخل تھے: احکام شرعیہ بھی اور غیر شرعیہ بھی، اس لیے شرعیہ کی قید لگا کر احکام غیر شرعیہ کو فقہ کی تعریف سے خارج کر دیا؛ کیوں کہ ان کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا۔

ثُمَّ الشَّرْعِيُّ ، إِمَّا نَظَرِيٌّ ، وَإِمَّا عَمَلِيٌّ فَقَوْلُهُ الْعَمَلِيَّةُ احْتِرَازٌ عَنِ الْعِلْمِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ وَقَوْلُهُ مِنَ

أَدِلَّتِهَا أَيِ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ لِلشَّخْصِ الْمَوْصُوفِ بِهِ مِنْ أَدِلَّتِهَا الْمَخْصُوصَةِ بِهَا وَهِيَ الْأَدِلَّةُ الْأَرْبَعَةُ ، وَهَذَا الْقَيْدُ يُخْرِجُ التَّقْلِيدَ ؛ لِأَنَّ الْمُقَلِّدَ وَإِنْ كَانَ قَوْلُ الْمُجْتَهِدِ وَالْمُفْتِي دَلِيلًا لَهُ لَكِنَّهُ لَيْسَ مِنْ تِلْكَ الْأَدِلَّةِ الْمَخْصُوصَةِ وَقَوْلُهُ التَّفْصِيلِيَّةُ يَخْرُجُ بِهَا الْإِجْمَالِيَّةُ كَالْمُقْتَضِي وَالنَّافِي ، وَقَدْ زَادَ ابْنُ الْحَاجِبِ عَلَى هَذَا قَوْلَهُ بِالِاسْتِدْلَالِ ، وَلَا شَكَّ أَنَّهُ مُكَرَّرٌ .

ترجمہ : پھر شرعی یا تو نظری ہوگا یا عملی تو ماتن کا قول ''العملیة'' احکام شرعیہ نظریہ کے علم سے احتراز کے لیے ہے، جیسے اس بات کا علم کہ اجماع حجت ہے، اور ماتن کا قول ''من ادلتھا'' یعنی وہ علم جو اس کے ساتھ متصف ہونے والے شخص کو مخصوص دلائل یعنی ادلہ اربعہ سے حاصل ہو۔ یہ قید تقلید کو خارج کر دیتی ہے؛ کیوں کہ وہ مجتہد اور مفتی کا قول اگر چہ مقلد کے لیے دلیل ہوتا ہے، لیکن وہ ان مخصوص دلائل میں سے نہیں ہے۔ اور ماتن کا قول ''التفصیلیة'' اس سے احکام اجمالیہ خارج ہو جائیں گے جیسے مقتضی اور نافی۔ ابن حاجب نے اس پر اپنے قول ''بالاستدلال'' کا اضافہ کیا ہے، حالاں کہ اس کے مکرر ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

تشریح : ابھی فوائد قیود ہی کا بیان چل رہا ہے کہ احکام شرعیہ میں وہ احکام بھی داخل تھے جن کا تعلق فکر ونظر کے ساتھ ہو جن کو احکام نظریہ کہا جاتا ہے جیسے: اجماع کے حجت ہونے کا علم اور وہ احکام بھی داخل تھے جن کا تعلق عمل کے ساتھ ہے جن کو احکام عملیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے؛ تو ''العملیة'' کی قید سے احکام نظریہ کو خارج کر دیا؛ کیوں کہ ان کے علم کو بھی فقہ نہیں کہتے۔ پھر احکام شرعیہ عملیہ کا حصول کبھی تو ادلہ اربعہ سے ہوتا ہے اور کبھی مجتہد کے اقوال سے تو من ''ادلتھا التفصیلیة'' کی قید سے تقلید کو خارج کر دیا؛ کیوں کہ مقلد کا علم مجتہد کے اقوال سے ہوتا ہے، ادلہ اربعہ سے نہیں اور ''التفصیلیة'' کی قید سے اس علم کو خارج کر دیا جو ادلہ اجمالیہ سے حاصل ہو۔ ادلہ اجمالیہ سے مراد مقتضی اور نافی وغیرہ ہیں مثلاً کہا جائے ''هذا واجب لوجود المقتضي وهذا ليس بواجب لوجود النافي'' اور تفصیلی دلیل ذکر نہ کی جائے؛ تو مقتضی، مقتضیٰ پر دلیل ہوتا

ہے اور ثانی منفی پر دلیل ہوتا ہے، مگر یہ دونوں ادلہ اجمالیہ میں سے ہیں۔

وقد زاد : علامہ ابن حاجب نے فقہ کی تعریف میں استدلال کی قید کا اضافہ کیا ہے؛ تا کہ مقلد کا علمِ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب مقلد کا علم ''من ادلتھا'' کی قید سے خارج ہو گیا تو استدلال کی قید کا اضافہ تکرار سے خالی نہیں۔

وَلَمَّا عُرِفَ الْفِقْهُ بِالْعِلْمِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَجَبَ تَعْرِيفُ الْحُكْمِ وَتَعْرِيفُ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ (وَالْحُكْمُ قِيلَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى) هَذَا التَّعْرِيفُ مَنْقُولٌ عَنِ الْأَشْعَرِيِّ فَقَوْلُهُ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى يَشْمَلُ جَمِيعَ الْخِطَابَاتِ. وَقَوْلُهُ (الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ) يُخْرِجُ مَا لَيْسَ كَذَلِكَ فَبَقِيَ فِي الْحَدِّ نَحْوُ "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ "مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ فَقَالَ (بِالِاقْتِضَاءِ) أَيِ الطَّلَبِ وَهُوَ إِمَّا طَلَبُ الْفِعْلِ جَازِمًا كَالْإِيجَابِ أَوْ غَيْرَ جَازِمٍ كَالنَّدْبِ أَوْ طَلَبُ التَّرْكِ جَازِمًا كَالتَّحْرِيمِ أَوْ غَيْرَ جَازِمٍ كَالْكَرَاهَةِ (أَوِ التَّخْيِيرِ) أَيِ الْإِبَاحَةِ.

ترجمہ : اور جب فقہ کی تعریف علم بالاحکام الشرعیہ کے ساتھ کی گئی تو حکم اور شرعیہ کی تعریف ضروری ہوئی، چناں چہ فرمایا (حکم ایک قول کے مطابق اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے جو اقتضاءً یا تخییراً مکلفین کے افعال سے متعلق ہو۔) یہ تعریف امام ابو الحسن اشعری سے منقول ہے، تو ماتن کا قول ''خطاب اللہ تعالیٰ'' تمام خطابات کو شامل ہے اور ماتن کا قول '' الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ '' خارج کر دیتا ہے اس کو جو ایسا نہ ہو جیسے: قصص امثال اور وہ آیتیں جو صفات باری سے متعلق ہیں مثلاً: اللہ تعالیٰ کا قول '' لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ '' تو تعریف میں ''وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ'' کے مثل باقی رہا، باوجودیکہ یہ حکم نہیں ہے، تو ماتن نے اپنے قول '' بِالِاقْتِضَاءِ ''یعنی طلب سے اس کو خارج کر دیا اور وہ یا تو فعل کو جزم و یقین کے ساتھ طلب کرنا ہوگا جیسے: ایجاب یا جزم و یقین کے بغیر طلب کرنا ہوگا جیسے: ندب، یا ترکِ فعل کو جزم و یقین کے ساتھ طلب کرنا ہوگا جیسے: تحریم، یا بغیر جزم و یقین کے ترکِ فعل کو طلب کرنا ہوگا جیسے: کراہت یا تخییراً یعنی اباحت کے ساتھ ﴿خطاب باری متعلق ہو﴾

تشــریح : ماقبل میں مصنف علیہ الرحمہ نے فقہ کی جو تعریف نقل کی تھی، اس میں احکام اور شرعیہ کی قیدیں تھیں، جن کی تشریح ضروری تھی، تو یہاں سے انہیں قیدوں کی وضاحت کررہے ہیں۔

والحکم قیل : یہاں سے حکم کی تعریف کررہے ہیں، یہ تعریف امام ابوالحسن اشعری سے منقول ہے۔ " خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالیٰ الْمُتَعَلِّقُ بِاَفْعَالِ الْمُكَلَّفِيْنَ بِالْاِقْتِضَاءِ اَوِ التَّخْيِيْرِ "یعنی اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو اقتضاءً یا تخییراً مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہو، اس تعریف میں خطاب کا لفظ جنس کی منزل میں ہے جو تمام خطابات کو شامل ہے، مگر جب خطاب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوئی تو اس سے اللہ تعالیٰ کے خطاب کے سوا تمام خطابات خارج ہوگئے اور " اَلْمُتَعَلِّقُ بِاَفْعَالِ الْمُكَلَّفِيْنَ" کی قید سے وہ خطابات خارج ہوگئے جن کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ نہیں ہے مثلاً: قصے اور ضرب الامثال وغیرہ کہ یہ اللہ تعالیٰ کے خطاب تو ہیں لیکن ان کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ نہیں ہے، اب بھی اس میں وہ خطابات داخل تھے جو حکم نہیں ہیں جیسے: "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ " یعنی اللہ تعالیٰ تمہارا اور تمہارے کاموں کا خالق ہے، تو ان کو خارج کرنے کے لیے "بالاقتضاء او التخییر " کی قید لگائی؛ کیوں کہ اقتضا سے مراد طلب ہے اور تخییر سے مراد اباحت ہے، جب کہ "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ "جیسے خطابات کا تعلق نہ ہی طلب کے ساتھ ہے اور نہ ہی اباحت کے ساتھ بلکہ یہ اخبار سے متعلق ہیں۔

وھو اما طلب الفعل : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بتانا چاہتے ہیں کہ حکم کی تعریف میں جو اقتضا کا لفظ آیا ہے، اس کا معنی طلب ہے اور اس کی چار صورتیں بنتی ہیں (۱) فعل کی طلب جزم و یقین کے ساتھ ہوگی، اس کو واجب کہتے ہیں (۲) فعل کی طلب بغیر جزم و یقین کے ہو، اسے مندوب اور مستحب کہتے ہیں (۳) ترک فعل کی طلب جزم و یقین کے ساتھ ہوگی، اسے حرام کہتے ہیں (۴) ترک فعل کی طلب بغیر جزم و یقین کے ہوگی، اسے مکروہ کہتے ہیں۔

(وَقَدْ زَادَ الْبَعْضُ أَوِ الْوَضْعِ لِيَدْخُلَ الْحُكْمُ بِالسَّبَبِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ وَنَحْوِهِمَا) اعْلَمْ أَنَّ الْخِطَابَ نَوْعَانِ ، إِمَّا تَكْلِيفِيٌّ ، وَهُوَ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالِاقْتِضَاءِ أَوِ التَّخْيِيرِ ، وَإِمَّا وَضْعِيٌّ ، وَهُوَ الْخِطَابُ بِأَنَّ هَذَا سَبَبُ ذَلِكَ أَوْ شَرْطُهُ كَالدُّلُوكِ سَبَبٌ لِلصَّلَاةِ وَالطَّهَارَةُ شَرْطٌ لَهَافَلَمَّا ذَكَرَ أَحَدَ النَّوْعَيْنِ ، وَهُوَ التَّكْلِيفِيُّ وَجَبَ ذِكْرُ النَّوْعِ الْآخَرِ ، وَهُوَ الْوَضْعِيُّ وَالْبَعْضُ لَمْ يَذْكُرِ الْوَضْعِيَّ ؛ لِأَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الِاقْتِضَاءِ أَوِ التَّخْيِيرِ ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى مِنْ كَوْنِ الدُّلُوكِ سَبَبًا لِلصَّلَاةِ أَنَّهُ إِذَا وُجِدَ الدُّلُوكُ وَجَبَتِ الصَّلَاةُ حِينَئِذٍ وَالْوُجُوبُ مِنْ بَابِ الِاقْتِضَاءِ لَكِنَّ الْحَقَّ هُوَ الْأَوَّلُ ؛ لِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ تَعَلُّقُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ آخَرَ ، وَالْمَفْهُومُ مِنَ الْحُكْمِ التَّكْلِيفِيِّ لَيْسَ هَذَا وَلُزُومُ أَحَدِهِمَا لِلْآخَرِ فِي صُورَةٍ لَا يَدُلُّ عَلَى اتِّحَادِهِمَا نَوْعًا۔

ترجمہ : (بعض لوگوں نے "اوالوضع" کا اضافہ کیا ہے؛ تا کہ سببیت اور شرطیت وغیرہ کا حکم داخل ہو جائے) تم جان لو کہ خطاب کی دو قسمیں ہیں: (۱) تکلیفی : جو بندوں کے افعال سے اقتضاءً یا تخییراً متعلق ہو (۲) وضعی: اس بات کا خطاب کرنا کہ یہ اس کا سبب یا اس کی شرط ہے جیسے: دلوک، نماز کا سبب اور طہارت، نماز کے لیے شرط ہے تو جب حکم کی دو قسموں میں سے ایک یعنی تکلیفی کا ذکر کیا تو دوسری قسم کا ذکر ضروری ہو گیا اور وہ وضعی ہے بعض لوگوں نے وضع کی قید کا ذکر نہیں کیا ہے؛ کیوں کہ وہ اقتضا یا تخییر میں داخل ہے؛ اس لیے کہ دلوک کے نماز کے لیے سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب دلوک پایا جائے گا، اس وقت نماز واجب ہوگی اور وجوب باب اقتضا سے ہے، لیکن حق بات پہلی ہے؛ کیوں کہ حکم وضعی کا مفہوم ایک شی کا دوسری شی سے متعلق ہوتا ہے اور حکم تکلیفی کا مفہوم یہ نہیں ہے اور ان میں سے ایک کا دوسرے کے لیے کسی صورت میں لازم ہونا ان کی نوعیت کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا۔

تشریح : پہلے یہ ذہن نشیں کر لیں کہ حکم کی دو قسمیں ہیں: (۱) حکم تکلیفی : جس کا تعلق افعال مکلفین سے ہو، خواہ فعل کی صورت میں ہو یا ترک کی صورت میں جیسے واجب اور حرام وغیرہ (۲) حکم وضعی: اس بات کا خطاب کہ چیز فلاں شی کے لیے سبب یا شرط ہے مثلاً

اس بات کا خطاب کہ دلوک شمس، نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور یہ خطاب کہ وضو، نماز کے لیے شرط ہے، جب اتنی بات ذہن نشیں ہوگئی تو اب سنیے: کچھ لوگوں نے وضع کی قید کا اضافہ کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر وضع کی قید ملحوظ نہ ہو تو حکم کی تعریف میں صرف حکم تکلیفی داخل ہوگا کہ اس کا تعلق اقتضا یا تخییر سے ہوتا ہے حکم وضعی اس تعریف میں داخل نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس کا تعلق نہ تو اقتضا سے ہوتا ہے اور نہ ہی تخییر سے حالاں کہ اس کو بھی حکم کہتے ہیں

والبعض لم یذکر : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جن لوگوں نے اس قید کے اضافے کی ضرورت محسوس نہیں کی، ان کا کہنا ہے کہ خطاب وضعی بھی اقتضا کے تحت داخل ہے؛ کیوں کہ جب دلوک شمس ہوگا، ظہر کی نماز واجب ہو جائے گی، گویا اس میں بھی وجوب ہی مطلوب ہے اور وجوب باب اقتضا میں داخل ہے؛ لہٰذا وضع کی قید کے اضافے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

لکن الحق ھو الاول : یہاں سے مصنف اپنا مذہب مختار بیان فرما رہے ہیں کہ جن لوگوں نے وضع کی قید کا اضافہ کیا ہے، انہیں کا قول حق وصواب پر مبنی ہے؛ کیوں کہ حکم وضعی اور حکم تکلیفی دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے اور جب دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے تو حکم وضعی کو داخل کرنے کے لیے وضع کی قید کا اضافہ ضروری ہے۔ رہی بات یہ کہ بعض اوقات حکم وضعی اور حکم تکلیفی دونوں اکٹھا ہو جاتے ہیں، جس سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ حکم تکلیفی کی قید کے بعد وضع کی قید ضروری نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ بعض اوقات میں ان کا اکٹھا ہونا ان کی نوعیت کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا اور جب دونوں کی نوعیت ایک نہیں ہے تو ایک کا داخل ہونا دوسرے سے بے نیاز نہیں کرے گا۔

(وَبَعْضُهُمْ قَدْ عَرَّفَ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ بِهٰذَا) أَيْ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ مُتَابِعِي الْأَشْعَرِيِّ قَالُوا الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالَى الخ. فَالْحُكْمُ عَلَى هٰذَا إِسْنَادُ أَمْرٍ إِلَى آخَرَ (وَالْفُقَهَاءُ يُطْلِقُونَهُ عَلَى مَا ثَبَتَ بِالْخِطَابِ كَالْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ مَجَازًا) بِطَرِيقِ إِطْلَاقِ اسْمِ الْمَصْدَرِ عَلَى الْمَفْعُولِ (كَالْخَلْقِ عَلَى الْمَخْلُوقِ) لٰكِنْ لَمَّا شَاعَ فِيهِ صَارَ مَنْقُولًا اصْطِلَاحِيًّا، وَهُوَ

حَقِيقَةٌ اِصْطِلَاحِيَّةٌ.

ترجمہ : (اور بعض لوگوں نے حکم شرعی کی تعریف اسی سے کی ہے) یعنی امام ابوالحسن اشعری کے متبعین میں سے بعض متاخرین نے کہا ہے کہ حکم شرعی اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے، تو حکم اس قول کی بنیاد پر "اِسْنَادُ اَمْرٍ اِلٰی آخَر" کا نام ہوگا (اور فقہا اس کا اطلاق مجازاً "مَا ثَبَتَ بِالْخِطَابِ" پر کرتے ہیں جیسے: وجوب اور حرمت) جس طریقے سے اسم مصدر کا اطلاق مفعول پر ہوتا ہے، مثلاً خلق کا اطلاق مخلوق پر، لیکن جب حکم "مَا ثَبَتَ بِالْخِطَاب" میں مشہور ہوگیا تو یہ منقول اصطلاحی ہوگیا اور وہ حقیقت اصطلاحیہ ہے۔

تشریح : **وبعضهم عرف** : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ بعض متاخرین اشاعرہ نے حکم شرعی کی تعریف "خطاب اللہ الخ" سے کی ہے اس بنیاد پر فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد "اسناد امر الی امر آخر" ہوگا، ورنہ "الشرعیۃ" کی قید مکرر ہو جائے گی۔

والفقهاء يطلقونه : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ فقہا کے نزدیک حکم نام ہے اس شی کا جو خطاب سے ثابت ہو جیسے وجوب اور حرمت وغیرہ۔

اعتراض : حکم مصدر ہے جس کی دلالت معنی مصدری پر ہوتی ہے اور آپ نے "ماثبت بالخطاب" سے تعریف کی ہے، جو حاصل مصدر ہے، تو مصدر کی تعریف حاصل مصدر سے ہوئی جو درست نہیں ہے۔

جواب : یہاں مصدر بول کر مجازاً حاصل مصدر مراد لیا گیا ہے، جس طرح خلق بول کر مخلوق اور شراب بول کر مشروب مراد لیتے ہیں، اسی طرح یہاں حکم بول کر محکوم مراد لیا گیا ہے۔

اعتراض : فقہا نے حکم کی تعریف "مَا ثَبَتَ بِالْخِطَاب" سے کی ہے اور یہ معنی مجازی ہے اور کسی بھی چیز کی تعریف حقیقت سے کی جاتی ہے، مجاز سے نہیں۔

جواب : پہلے بطور تمہید یہ ذہن نشیں کرلیں کہ منقول وہ مفرد ہے، جو پہلے ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو پھر مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال ہو کر مشہور ہوگیا ہو اور پہلا والا معنی چھوڑ دیا گیا ہو، پھر منقول کی تین قسمیں ہیں:

(۱) **منقول شرعی** : وہ لفظ ہے جس کو ارباب شرع نے پہلے معنی سے دوسرے

معنی کی طرف نقل کیا ہو جیسے: لفظ مسجد، صلوۃ وغیرہ
(۲) **منقول عرفی**: وہ لفظ ہے جس کو عام لوگوں نے پہلے معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل کیا ہو جیسے: لفظ دابة.
(۳) **منقول اصطلاحی**: وہ لفظ ہے جس کو کسی خاص جماعت نے پہلے معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل کیا ہو جیسے: لفظ اسم، فعل، حرف وغیرہ، اب اصل جواب سنیے: حکم کا استعمال معنی مجازی میں اس قدر عام ہو گیا کہ یہ منقول اصطلاحی ہو گیا اور منقول اصطلاحی حقیقت ہے نہ کہ مجاز جیسے: صلوۃ کی تعریف ارکان مخصوصہ سے کی جاتی ہے، یہ بھی معنی مجازی ہے، مگر منقول شرعی کا روپ دھار چکا ہے، اس لیے ارکان مخصوصہ کے ساتھ صلوۃ کی تعریف درست سمجھی جاتی ہے۔

(يَرِدُ عَلَيْهِ) أَیْ عَلَى تَعْرِيفِ الْحُكْمِ ، وَهُوَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَخ (إِنَّ الْحُكْمَ الْمُصْطَلَحَ مَا ثَبَتَ بِالْخِطَابِ لَا هُوَ)أَیْ لَا الْخِطَابُ فَلَا يَكُونُ مَا ذُكِرَ تَعْرِيفًا لِلْحُكْمِ الْمُصْطَلَحِ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ،وَهُوَ الْمَقْصُودُ بِالتَّعْرِيفِ هُنَا(وَ أَيْضًا يَخْرُجُ عَنْهُ مَا يَتَعَلَّقُ بِفِعْلِ الصَّبِیِّ) كَجَوَازِ بَيْعِهِ وَصِحَّةِ إِسْلَامِهِ وَصَلَاتِهِ وَكَوْنِهَا مَنْدُوبَةً وَنَحْوِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِمُتَعَلِّقٍ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ مَعَ أَنَّهُ حُكْمٌ، فَإِنْ قِيلَ هُوَ حُكْمٌ بِاعْتِبَارِ تَعَلُّقِهِ بِفِعْلِ وَلِيِّهِ قُلْنَا هَذَا فِی الْإِسْلَامِ وَالصَّلَاةِ لَا يَصِحُّ . وَأَمَّا فِی غَيْرِ الْإِسْلَامِ وَالصَّلَاةِ فَإِنَّ تَعَلُّقَ الْحَقِّ بِمَالِهِ أَوْ بِذِمَّتِهِ حُكْمٌ شَرْعِیٌّ ، ثُمَّ أَدَاءُ الْوَلِیِّ حُكْمٌ آخَرُ مُتَرَتِّبٌ عَلَى الْأَوَّلِ لَا عَيْنُهُ وَسَيَجِیءُ فِی بَابِ الْحُكْمِ الْأَحْكَامُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِأَفْعَالِهِ (فَيَنْبَغِی أَنْ يُقَالَ بِأَفْعَالِ الْعِبَادِ وَيَخْرُجُ مِنْهُ مَا ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ إِذْ لَا خِطَابَ هُنَا، إِلَّا أَنْ يُقَالَ)اِعْلَمْ أَنَّ الْمَصَادِرَ قَدْ تَقَعُ ظَرْفًا ، نَحْوُ آتِيكَ طُلُوعَ الْفَجْرِ أَیْ وَقْتَ طُلُوعِهِ فَقَوْلُهُ إِلَّا أَنْ يُقَالَ مِنْ هَذَا الْبَابِ فَإِنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مُفَرَّغٌ مِنْ قَوْلِهِ وَيَخْرُجُ مِنْهُ مَا ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ أَیْ فِی جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ إِلَّا وَقْتَ قَوْلِهِ فِی جَوَابِ الْإِشْكَالِ (يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ أَنَّ الْخِطَابَ وَرَدَ بِهَذَا لَا أَنَّهُ ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ) فَإِنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ

لِلْحُكْمِ لَا مُثْبِتٌ فَانْدَفَعَ الْإِشْكَالُ (وَأَيْضًا يَخْرُجُ نَحْوُ آمِنُوا وَفَاعْتَبِرُوا) أَيْ مِنَ الْحَدِّ مَعَ أَنَّهَا حُكْمٌ فَالْمُرَادُ بِالْإِيمَانِ هُنَا التَّصْدِيقُ فَوُجُوبُ التَّصْدِيقِ حُكْمٌ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْأَفْعَالِ إِذِ الْمُرَادُ بِالْأَفْعَالِ الْمَذْكُورَةِ أَفْعَالُ الْجَوَارِحِ وَوُجُوبُ الِاعْتِبَارِ أَيِ الْقِيَاسِ حُكْمٌ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَفْعَالِ الْجَوَارِحِ . (وَيَقَعُ التَّكْرَارُ بَيْنَ الْعَمَلِيَّةِ وَبَيْنَ الْمُتَعَلِّقِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ) ؛ لِأَنَّهُ قَالَ فِي حَدِّ الْفِقْهِ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ وَفِي الْحُكْمِ خِطَابُ اللّٰهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ فَيَكُونُ حَدُّ الْفِقْهِ الْعِلْمُ بِخِطَابَاتِ اللّٰهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقَةِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ فَيَقَعُ التَّكْرَارُ (إِلَّا أَنْ يُقَالَ نَعْنِي بِالْأَفْعَالِ مَا يَعُمُّ فِعْلَ الْجَوَارِحِ وَفِعْلَ الْقَلْبِ وَبِالْعَمَلِيَّةِ مَا يَخْتَصُّ بِالْجَوَارِحِ) فَانْدَفَعَ بِهٰذِهِ الْعِنَايَةِ التَّكْرَارُ وَخَرَجَ جَوَابُ الْإِشْكَالِ الْمُتَقَدِّمِ ، وَهُوَ قَوْلُهُ يَخْرُجُ نَحْوُ آمِنُوا وَفَاعْتَبِرُوا ؛ لِأَنَّهُمَا مِنْ أَفْعَالِ الْقَلْبِ .

ترجمہ : (اوراس پر اعتراض وارد ہوتا ہے) یعنی حکم کی تعریف پر جو خطاب اللہ تعالیٰ الخ سے کی گئی ہے(کہ حکم اصطلاحی " مَاثَبَتَ بِالْخِطَابِ " ہے نہ کہ وہ) یعنی خطاب،تو مذکورہ تعریف حکم مصطلح بین الفقہا کی نہیں ہوئی ، حالاں کہ یہاں تعریف سے یہی مقصود ہے (اوراس سے وہ احکام بھی خارج ہو جائیں گے جو فعل صبی سے متعلق ہیں) جیسے: اس کی بیع کا جائز ہونا ، اس کے اسلام کا درست ہونا اور اس کی نماز کا صحیح و مستحب ہونا وغیرہ؛ کیوں کہ یہ احکام مکلفین کے افعال سے متعلق نہیں ہیں ، باوجود یکہ یہ حکم ہیں ۔اگر کہا جائے کہ یہ ساری چیزیں اس اعتبار سے حکم ہیں کہ بچے کا تعلق اس کے ولی کے فعل کے ساتھ ہے تو ہم کہیں گے کہ اسلام اور نماز میں اس کا صحیح نہ ہونا تو ظاہر ہے،لیکن اسلام اور نماز کے علاوہ میں اس لیے درست نہیں ہے کہ بچے کے مال یا اس کے ذمہ سے حق کا متعلق ہونا ایک حکم شرعی ہے، پھر ولی کا ادا کرنا دوسرا حکم ہے جو پہلے پر مرتب ہے نہ کہ اس کا عین اورعنقریب باب حکم میں وہ احکام بیان کیے جائیں گے جو بچے کے افعال سے متعلق ہوتے ہیں (تو "افعال العباد" کہنا مناسب ہے اور خطاب سے وہ احکام نکل جائیں گے

جن کا ثبوت قیاس کے ذریعے ہوتا ہے؛ اس لیے کہ یہاں خطاب نہیں ہے مگر یہ کہ کہا جائے) تم جان لو کہ مصادر کبھی ظرف واقع ہوتے ہیں جیسے: آتیک طلوعَ الفجرِ ای وَقتَ طُلُوعِہٖ، تو ماتن کا قول " اِلَّا اَنْ یُّقَالَ " اسی قبیل سے ہے؛ اس لیے کہ یہ ماتن کے قول " وَیَخرُجُ مِنھَا مَا ثَبَتَ بِالْقِیَاسِ " سے مستثنیٰ مفرغ ہے یعنی ما ثبت بالقیاس تمام اوقات میں اس سے خارج ہوگا، مگر جس وقت اشکال کے جواب میں یوں کہا جائے (قیاس سے اس بات کا ادراک ہوتا ہے کہ خطاب اس پر وارد ہوا ہے نہ یہ کہ وہ قیاس سے ثابت ہے) اس لیے کہ قیاس حکم کے لیے مُظہِر ہوتا ہے نہ کہ مُثبِت تو اشکال ختم ہوگیا (نیز " آمِنُوا اور " فَاعْتَبِرُوا " کے مثل خارج ہوجائیں گے) یعنی تعریف سے خارج ہوجائیں گے باوجودیکہ یہ حکم میں؛ اس لیے کہ یہاں ایمان سے مراد تصدیق ہے اور تصدیق کا واجب ہونا ایک حکم ہے، باوجودیکہ وہ افعال سے نہیں؛ اس لیے کہ افعال سے مراد افعال جوارح ہیں اور اعتبار یعنی قیاس کا وجوب بھی ایک حکم ہے باوجودیکہ یہ افعال جوارح سے نہیں، (اور تکرار واقع ہوگی " العملیۃ " اور " الْمُتَعَلِّق بِاَفْعَالِ الْمُکَلَّفِیْن " کے درمیان) اس لیے کہ فقہ کی تعریف میں ماتن نے " العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ " کہا ہے اور حکم کی تعریف میں " خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین " کہا تو فقہ کی تعریف " العلم بخطابات اللّٰہ تعالیٰ المتعلقۃ بافعال المکلفین الشرعیۃ العملیۃ " ہوگئی؛ لہٰذا تکرار واقع ہوئی (مگر یہ کہ کہا جائے ہماری مراد افعال سے وہ افعال ہیں جو فعل جوارح اور فعل قلب دونوں کو عام ہوں اور عملیہ سے مراد وہ افعال ہیں، جو جوارح کے ساتھ خاص ہیں) تو اس مراد ﴿جواب﴾ سے تکرار ختم ہوجائے گی اور اشکال مذکور کا جواب نکل آئے گا، وہ اشکال ماتن کا قول " یَخرج نحو آمِنُوا و فاعتبروا " ہے؛ اس لیے کہ جب افعال مکلفین سے مراد وہ افعال ہیں جو فعل جوارح اور فعل قلب دونوں کو عام ہوں، " تو آمِنُوا اور فَاعْتَبِرُوا " کے مثل حکم کی تعریف سے خارج نہیں ہوں گے؛ اس لیے کہ یہ دونوں افعالِ قلب سے ہیں۔

تشریح : **یرد علیہ** : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بتانا چاہتے ہیں کہ جن لوگوں نے حکم کی تعریف " خطاب اللہ تعالیٰ الخ " سے کی ہے، ان پر پانچ اعتراضات وارد ہوتے ہیں، کچھ کا جواب بھی مصنف علیہ الرحمہ نے دیا ہے۔ ذیل میں اس کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

اعتراض (۱): یہاں حکم کی وہ تعریف کرنا مقصود ہے جو عند الفقہا رائج و متعارف ہے، حالاں کہ اشاعرہ نے جو تعریف کی ہے، وہ فقہا کی اصطلاح کے خلاف ہے؛ کیوں کہ فقہا نے حکم کی تعریف " **مَا ثَبَتَ بِالْخِطَاب** " سے کی ہے، یعنی حکم، **مَاحُكِمَ بِه** کا نام ہے مثلاً وجوب، حرمت وغیرہ، ظاہر ہے یہ فعل مکلف کی صفات ہیں، جو حادث ہیں، اور اشاعرہ نے حکم کی تعریف نفس خطاب سے کی ہے، یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جو قدیم ہے؛ لہذا تعریف درست نہیں ہوئی۔

فائدہ : مصنف نے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں دیا ہے مگر علامہ تفتازانی نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ جس طرح فقہا کے نزدیک حکم سے مراد "مَا حُكِمَ بِه" ہے اسی طرح اشاعرہ کی بیان کردہ حکم کی تعریف میں خطاب سے مراد "مَا خُوطِبَ بِه" ہے اور ظاہر ہے کہ یہ فعل مکلّف کی صفت ہے جو حادث ہے، نہ کہ صفت باری جو قدیم ہے۔

اعتراض (۲): اشاعرہ کی یہ تعریف جامع نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے وہ احکام خارج ہو جاتے ہیں جو بچے کے فعل سے متعلق ہیں؛ کیوں کہ تعریف میں مکلّف کی قید ہے اور بچہ مکلّف نہیں ہوتا ہے۔

فان قیل : مصنف نے بعض حضرات کی طرف سے اس اعتراض کا جواب نقل کیا ہے کہ بچے کے افعال سے متعلق ہونے والے احکام درحقیت اس کے ولی سے متعلق ہوتے ہیں مثلاً اگر بچے پر کوئی مالی تاوان واجب ہو تو اس کی ادائیگی بچے کے مال سے ولی پر واجب ہوتی ہے اور ولی بہر حال مکلّف ہے؛ لہذا یہ تعریف جامع ہے۔

قلنا : یہاں سے ماتن مذکورہ بالا جواب کو رد کر رہے ہیں کہ ہمیں تسلیم ہی نہیں کہ بچے کے تمام افعال اس کے ولی سے متعلق ہوتے ہیں جیسے کہ بچے کے اسلام کا معتبر ہونا، اس کی

نماز کا صحیح و مستحب ہونا، ظاہر ہے کہ یہ افعال خود بچے سے متعلق ہیں، ولی کی طرف راجع نہیں ہوتے اور جہاں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بچے کے افعال ولی سے متعلق ہیں، وہاں بھی درحقیقت وہ بچے ہی سے متعلق ہوتے ہیں یعنی اولاً حکم بچے ہی کے لیے ثابت ہوتا ہے پھر ولی کی طرف راجع ہوتا ہے؛ تو ولی سے متعلق ہونے والا حکم پہلے کا عین نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے جو اسی پر متفرع ہے مثلاً: مالی تاوان کا وجوب بچے کے ذمے مستقل حکم ہے اور ولی کی طرف جو حکم لوٹتا ہے وہ اس کی ادائیگی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ الگ مستقل حکم ہے؛ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ بچے کے افعال ولی کی طرف لوٹتے ہیں، درست نہیں ہے۔

ینبغی ان یقال: یہاں سے مصنف اپنی رائے پیش کر رہے ہیں کہ اگر حکم کی تعریف میں ''مکلفین'' کے بجائے ''عباد'' کا لفظ استعمال کیا جائے تو اب بچے کے افعال بھی حکم میں داخل ہو جائیں گے؛ کیوں کہ بچہ اگرچہ مکلف نہیں ہے مگر عباد میں یقیناً داخل ہے

ویخرج منه ماثبت بالقیاس: یہاں سے تیسرے اعتراض کو نقل کر رہے ہیں۔

اعتراض (۳): اشاعرہ نے جو حکم کی تعریف کی ہے وہ جامع نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے وہ حکم نکل جاتا ہے جو قیاس سے ثابت ہو، حالانکہ وہ بھی حکم ہے

جواب: آپ کا اعتراض اس وقت درست ہوتا جب قیاس سے کوئی حکم ثابت ہوتا ہم قیاس کو مظہر حکم مانتے ہیں .مثبت حکم نہیں مانتے۔

اعلم ان المصادر: یہاں سے '' اللھم الا ان یقال '' کی ترکیب بتانا چاہتے ہیں، ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ کبھی کبھی مصدر ظرف واقع ہو کر وقت کا معنی دیتا ہے جیسے ''آتیک طُلُوْعَ الشَّمْسِ'' کا معنی ہے'' آتِیْکَ وَقْتَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ ''یعنی تمہارے پاس سورج طلوع ہونے کے وقت آؤں گا، اب متن کی عبارت '' الا ان یقال '' کا جائزہ لیجیے کہ '' اَنْ'' مصدریہ فعل پر داخل ہے جس کی وجہ سے'' ان یقال ''قول کے معنی میں ہو گیا اور یہاں مصدر ظرف واقع ہو رہا ہے؛ لہذا یہ وقت کے معنی پر مشتمل ہو گا اور استثنا یہاں مفرغ ہے یعنی مستثنیٰ منہ مذکور نہیں ہے تو اصل عبارت یوں ہو جائے گی '' یَخْرُجُ مِنْهُ مَا ثَبَتَ بِالْقِیَاسِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَوْقَاتِ اِلَّا وَقْتَ قَوْلِهٖ یُدْرَکُ بِالْقِیَاسِ '' یعنی

حکم کی تعریف سے قیاس کے ذریعے ثابت ہونے والے احکام تمام اوقات میں خارج ہوں گے مگر جس وقت یہ کہا جائے کہ قیاس سے حکم کا ادراک ہوتا ہے، قیاس سے حکم ثابت نہیں ہوتا۔

وایضا یخرج نحو امنوا: یہاں سے چوتھے اعتراض کو نقل کر رہے ہیں۔

اعتراض (۴): اشاعرہ کی تعریف جامع نہیں؛ کیوں کہ اس سے " اٰمِنُوْا " اور "فَاعْتَبِرُوْا" جیسے خطاب نکل جا رہے ہیں جن سے وجوب تصدیق اور وجوب قیاس کا حکم معلوم ہو رہا ہے، وہ اس طرح کہ حکم کی تعریف میں افعال کی قید ہے اور افعال سے مراد افعال جوارح ہوتے ہیں، جب کہ وجوب تصدیق اور وجوب قیاس، افعال جوارح سے نہیں ہیں۔

ویقع التکرار: یہاں سے پانچویں اعتراض کو نقل کر رہے ہیں۔

اعتراض (۵): حکم سے مراد آپ نے "خطاب اللہ تعالیٰ الخ" لیا ہے اور افعال سے مراد افعال جوارح ہیں، تو اب فقہ کی تعریف یہ ہوگی "العلم بخطابات اللہ تعالیٰ المتعلقة بافعال المکلفین الشرعیة العملیة" ظاہر ہے کہ اس صورت میں عملیہ کی قید مکرر ہوگی؛ کیوں کہ عمل کی قید "افعال المکلفین" کی صورت میں موجود ہے

الا ان یقال نعنی بالافعال: یہاں سے چوتھے اور پانچویں اعتراض کا مشترکہ جواب دیا ہے۔

جواب: حکم کی تعریف میں جو افعال کا لفظ مذکور ہے وہ عام ہے، فعل جوارح کو بھی شامل ہے اور فعل قلب کو بھی اور عملیہ سے مراد صرف وہ افعال ہیں جن کا تعلق جوارح کے ساتھ ہے؛ لہٰذا عملیہ کی قید مکرر نہیں ہوئی۔ اسی طرح وجوب تصدیق اور وجوب قیاس کا حکم بھی خارج نہ ہوگا؛ کیوں کہ افعال، فعل قلب اور فعل جوارح دونوں کو شامل ہیں اور تصدیق و قیاس کے وجوب کا تعلق دل سے ہے؛ لہٰذا تعریف اپنے افراد کو جامع ہے۔

(وَالشَّرْعِیَّةُ مَا لَا یُدْرَکُ لَوْلَا خِطَابُ الشَّارِعِ) سَوَاءٌ کَانَ الْخِطَابُ وَارِدًا فِی عَیْنِ هٰذَا الْحُکْمِ أَوْ وَارِدًا فِی صُوْرَةٍ یَحْتَاجُ إِلَیْهَا هٰذَا

الْحُكْمُ كَالْمَسَائِلِ الْقِيَاسِيَّةِ فَتَكُونُ أَحْكَامُهَا شَرْعِيَّةً إِذْ لَوْلَا خِطَابُ الشَّارِعِ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ لَا يُدْرَكُ الْحُكْمُ فِي الْمَقِيسِ (فَيَدْخُلُ فِي حَدِّ الْفِقْهِ حُسْنُ كُلِّ فِعْلٍ وَقُبْحُهُ عِنْدَ نُفَاةِ كَوْنِهِمَا عَقْلِيَّيْنِ) اِعْلَمْ أَنَّ عِنْدَنَا وَعِنْدَ جُمْهُورِ الْمُعْتَزِلَةِ حُسْنَ بَعْضِ الْأَفْعَالِ وَقُبْحَهَا يُدْرَكَانِ عَقْلًا وَبَعْضِهَا لَا بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَى خِطَابِ الشَّارِعِ فَالْأَوَّلُ لَا يَكُونُ مِنَ الْفِقْهِ ، بَلْ هُوَ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ وَالثَّانِي هُوَ الْفِقْهُ وَحَدُّ الْفِقْهِ يَكُونُ صَحِيحًا جَامِعًا مَانِعًا عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ وَأَمَّا عِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ وَأَتْبَاعِهِ فَحُسْنُ كُلِّ فِعْلٍ وَقُبْحُهُ شَرْعِيٌّ فَيَكُونَانِ مِنَ الْفِقْهِ مَعَ أَنَّ حُسْنَ التَّوَاضُعِ وَالْجُودِ وَنَحْوِهِمَا وَقُبْحَ أَضْدَادِهِمَا لَا يُعَدَّانِ مِنَ الْفِقْهِ الْمُصْطَلَحِ عِنْدَ أَحَدٍ فَيَدْخُلُ فِي حَدِّ الْفِقْهِ الْمُصْطَلَحِ مَا لَيْسَ مِنْهُ فَلَا يَكُونُ هَذَا تَعْرِيفًا صَحِيحًا لِلْفِقْهِ الْمُصْطَلَحِ عَلَى مَذْهَبِ الْأَشْعَرِيَّةِ .

ترجمہ : (حکم شرعی وہ ہے کہ اگر شارع کا خطاب نہ ہوتو اس کا ادارک نہ ہو سکے) خواہ خطاب اس حکم کے عین میں وارد ہو یا ایسی صورت میں وارد ہو جس کی طرف یہ حکم محتاج ہے جیسے : قیاسی مسائل تو ان کے احکام شرعی ہوں گے ؛ اس لیے کہ اگر مقیس علیہ میں شارع کا خطاب نہ ہوتو مقیس میں حکم کا ادارک نہیں ہوسکتا (تو فقہ کی تعریف میں ہر چیز کا حسن وقبح داخل ہو جائے گا ، ان لوگوں کے نزدیک جوحسن وقبح کے عقلی ہونے کی نفی کرتے ہیں) تم جان لو کہ ہمارے اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال کے حسن وقبح کا ادارک عقل سے ہوسکتا ہے اور بعض کا نہیں ؛ بلکہ ﴿ان کا حسن وقبح﴾ شارع کے خطاب پر موقوف ہوگا ، تو پہلا فقہ سے نہیں ، بلکہ وہ علم الاخلاق ہے اور دوسرا فقہ ہے اور فقہ کی تعریف اس مذہب پر صحیح ، جامع اور مانع ہوگی ، لیکن امام ابوالحسن اشعری اوران کے متبعین کے نزدیک ہر فعل کا حسن وقبح شرعی ہے ، تو یہ دونوں ﴿حسن وقبح﴾ فقہ سے ہوں گے ، باوجودیکہ تواضع اور جود وغیرہ کا حسن اوران کی اضداد کا قبح کسی کے نزدیک فقہ اصطلاحی سے شمار نہیں کیا جاتا ، تو فقہ اصطلاحی کی تعریف میں وہ بھی داخل ہو جائے گا جو اس سے نہیں ؛ لہذا اشاعرہ کے مذہب پر یہ فقہ اصطلاحی کی صحیح تعریف نہیں ہوگی ۔

تشریح : حکم کی تفصیلی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اب شرعیہ کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چناں چہ فرمایا کہ شرعیہ، ان احکام کو کہتے ہیں جو شریعت پر موقوف ہوں کہ اگر شارع کی جانب سے خطاب نہ ہو تو حکم کا ادراک بھی نہ ہو سکے۔

سواء کان الحکم : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : اگر حکم شرعی کی تعریف یہی ہے تو پھر حکم شرعی کی تعریف جامع نہیں رہی؛ کیوں کہ احکام قیاسیہ خارج ہو گئے کہ ان میں خطاب وارد نہیں ہوتا۔

جواب : حکم شرعی میں شارع کا خطاب عام ہے، بعینہ حکم میں یہ خطاب وارد ہو جیسے: اقیموا الصلوٰۃ ، یا خطاب کا ورود ایسی صورت میں ہو جس کی طرف حکم محتاج ہے، ہم مانتے ہیں کہ احکام قیاسیہ میں خطاب وارد نہیں ہوتا، مگر مقیس علیہ میں خطاب بہر حال وارد ہوتا ہے۔

فیدخل فی حد الفقہ : یہاں سے ماتن نے اشاعرہ پر ایک اعتراض کیا ہے، مگر اعتراض سمجھنے سے پہلے بطور تمہید یہ ذہن نشین کر لیں کہ اشیا کا حسن وقبح عقلی ہے یا شرعی؟ تو اس سلسلے میں اختلاف ہے، احناف اور معتزلہ کے نزدیک بعض اشیا کا حسن وقبح عقلی ہے اور بعض کا شرعی، جب کہ اشاعرہ کے نزدیک تمام اشیا کا حسن وقبح شرعی ہے، اب اعتراض کی تقریر سنیے:

اعتراض : اشاعرہ سے منقول فقہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں؛ کیوں کہ فقہ کی تعریف اخلاق باطنہ مثلا سخاوت اور بخل وغیرہ پر صادق آ رہی ہے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک ہر چیز کا حسن وقبح شرعی ہے لہذا اخلاق باطنہ کا حسن وقبح بھی شرعی ہوگا، تو یہ بھی احکام شرعیہ میں داخل ہوں گے اور جب احکام شرعیہ میں داخل ہوں گے تو فقہ کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے حالاں کہ یہ علم فقہ سے نہیں ہیں البتہ ہمارے نزدیک یہ تعریف درست ہے؛ کیوں کہ ہمارے نزدیک بعض اشیا کا حسن وقبح عقلی ہے تو شرعیہ کی قید سے وہ چیزیں نکل جائیں گی جن کا حسن وقبح عقلی ہے: جیسے سخاوت کا حسن اور بخل کا قبح کہ ان کا تعلق علم اخلاق اور علم تصوف سے ہے۔

(وَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ) أَيْ عَلَى حَدِّ الْفِقْهِ الْمُصْطَلَحِ (الَّتِي لَا يُعْلَمُ كَوْنُهَا مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً لِإِخْرَاجِ مِثْلِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فَإِنَّهُمَا مِنْهُ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْأَحْكَامِ بَعْضَهَا وَإِنْ قَلَّ) اِعْلَمْ أَنَّ هَذَا الْقَيْدَ ذُكِرَ فِي الْمَحْصُولِ لِيُخْرِجَ مِثْلَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَأَمْثَالَهُمَا إِذْ لَوْ لَمْ يُخْرِجْ لَكَانَ الشَّخْصُ الْعَالِمُ بِوُجُوبِهِمَا فَقِيهًا وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَأَقُولُ هَذَا الْقَيْدُ ضَائِعٌ ؛ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يُخْرِجْ لَكَانَ الشَّخْصُ الْعَالِمُ بِوُجُوبِهِمَا فَقِيهًا ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَحْكَامِ لَيْسَ بَعْضَهَا وَإِنْ قَلَّ فَإِنَّ الشَّخْصَ الْعَالِمَ بِمِائَةِ مَسْأَلَةٍ مِنْ أَدِلَّتِهَا سَوَاءٌ يُعْلَمُ كَوْنُهَا مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً أَوْ لَا يُعْلَمُ كَالْمَسَائِلِ الْغَرِيبَةِ الَّتِي فِي كِتَابِ الرَّهْنِ وَنَحْوِهِ لَا يُسَمَّى فَقِيهًا فَالْعِلْمُ بِوُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ مِنَ الْفِقْهِ مَعَ أَنَّ الْعَالِمَ بِذَلِكَ وَحْدَهُ لَا يُسَمَّى فَقِيهًا كَالْعِلْمِ بِمِائَةِ مَسْأَلَةٍ غَرِيبَةٍ فَإِنَّهُ مِنَ الْفِقْهِ لَكِنَّ الْعَالِمَ بِهَا وَحْدَهَا لَيْسَ بِفَقِيهٍ فَلَا مَعْنَى لِإِخْرَاجِهِمَا مِنْهُ بِذَلِكَ الْعُذْرِ الْفَاسِدِ.

ترجمہ : (اور اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا) یعنی فقہ اصطلاحی کی تعریف پر (اس کا جس کا دین سے ضروری ہونا معلوم نہ ہو، نماز اور روزہ جیسی چیزوں کو نکالنے کے لیے؛ کیوں کہ یہ دونوں فقہ سے ہیں اور احکام سے مراد بعض احکام نہیں ہیں، اگر چہ قلیل ہوں) تم جان لو کہ یہ قید ''محصول'' میں مذکور ہے؛ تا کہ نماز اور روزہ جیسی چیزوں کو خارج کردے؛ اس لیے کہ اگر خارج نہ کرے تو وہ شخص فقیہ ہو جائے گا جو ان کے واجب ہونے کا علم رکھتا ہے، حالاں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے میں کہتا ہوں یہ قید ضائع ہے؛ اس لیے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ اگر یہ چیزیں خارج نہ ہوں تو وہ شخص جوان کے وجوب کا علم رکھتا ہے، فقیہ ہو جائے گا؛ اس لیے کہ احکام سے مراد بعض نہیں ہیں، اگر چہ کم ہوں؛ کیوں کہ سو مسائل کو دلائل سے جاننے والا شخص، خواہ ان کا ضروریات دین سے ہونا معلوم ہو یا معلوم نہ ہو جیسے: کتاب الرہن وغیرہ کے عجیب وغریب مسائل، اس کا نام فقیہ نہیں رکھا جائے گا، جیسے: سونا مانوس مسائل کا علم؛ اس لیے کہ یہ فقہ سے ہے، مگر صرف ان کا جاننے والا فقیہ نہیں ہے، تو اس عذر فاسد کی وجہ سے ان دونوں کو فقہ سے نکالنے کا کوئی مطلب نہیں۔

تشریح : اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمہ امام رازی پر ایک اعتراض کر رہے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام رازی نے فقہ کی تعریف میں " التی لا یعلم کو نہا من الدین ضرورۃ " کا اضافہ کیا ہے یعنی فقہ ان احکام شرعیہ کے جاننے کا نام ہے جن کا دین سے ہونا بدیہی نہ ہو، چناں چہ وہ شخص جسے نماز اور روزہ جیسی چیزوں کے وجوب کا علم ہے اُسے فقیہ نہیں کہا جائے گا۔ امام رازی نے اس قید کا اضافہ اس لیے کیا ہے؛ تاکہ مسائل بدیہیہ فقہ میں داخل نہ ہوں، ورنہ ہر شخص فقیہ ہو جائے گا؛ کیوں کہ ضروریات دین کا علم تقریباً ہر مسلمان کو ہوتا ہے، اسی خرابی سے بچنے کے لیے امام رازی نے مذکورہ بالا قید کا اضافہ کیا ہے، مگر مصنف اس سے متفق نہیں ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ اس قید کے اضافے کی کوئی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ مسائل جن کا تعلق ضروریات دین سے ہے وہ بھی فقہ کی تعریف میں داخل ہیں اور یہ اندیشہ غلط ہے کہ اگر ان مسائل کو فقہ میں داخل کیا گیا تو ان کا جاننے والا فقیہ ہو جائے گا؛ کیوں کہ فقہ کی تعریف میں احکام سے مراد بعض اور قلیل احکام نہیں ہیں؛ لہٰذا چند مسائل بدیہیہ کے وجوب کا عالم فقیہ نہیں ہوگا، بلکہ اگر کوئی شخص کتاب الرحمن کے سینکڑوں نامانوس مسائل کو جانتا ہو جب بھی اُسے فقیہ نہیں کہا جا سکتا حاصل یہ ہوا کہ امام رازی کا اندیشہ غلط ہے، اور مذکورہ بالا قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّهُ لَا يُرَادُ بِالْأَحْكَامِ الْكُلُّ ؛ لِأَنَّ الْحَوَادِثَ لَا تَكَادُ تَتَنَاهَى ، وَلَا ضَابِطَ يَجْمَعُ أَحْكَامَهَا ، وَلَا يُرَادُ كُلٌّ وَاحِدٍ لِنُبُوَّةِ لَا أَدْرِي، وَلَا بَعْضٌ لَهُ نِسْبَةٌ مُعَيَّنَةٌ بِالْكُلِّ كَالنِّصْفِ أَوِ الْأَكْثَرِ لِلْجَهْلِ بِهِ ، وَلَا التَّهَيُّؤُ لِلْكُلِّ إِذِ التَّهَيُّؤُ الْبَعِيدُ قَدْ يُوجَدُ لِغَيْرِ الْفَقِيهِ وَالْقَرِيبُ مَجْهُولٌ غَيْرُ مُنْضَبِطٍ ، وَلَا يُرَادُ أَنَّهُ يَكُونُ بِحَيْثُ يَعْلَمُ بِالِاجْتِهَادِ حُكْمَ كُلِّ وَاحِدٍ ؛ لِأَنَّ الْعُلَمَاءَ الْمُجْتَهِدِينَ لَمْ يَتَيَسَّرْ لَهُمْ عِلْمُ بَعْضِ الْأَحْكَامِ مُدَّةَ حَيَاتِهِمْ كَأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَمْ يَدْرِ الدَّهْرَ وَلِلْخَطَأِ فِي الِاجْتِهَادِ وَلِأَنَّ حُكْمَ بَعْضِ الْحَوَادِثِ رُبَّمَا يَكُونُ مِمَّا لَيْسَ لِلِاجْتِهَادِ فِيهِ مَسَاغٌ وَأَيْضًا لَا يَلِيقُ فِي الْحُدُودِ أَنْ يُذْكَرَ الْعِلْمُ وَيُرَادَ بِهِ تَهَيُّؤٌ مَخْصُوصٌ إِذْ لَا دَلَالَةَ لِلَّفْظِ

عَلَيْهِ أَصْلًا.

ترجمہ : پھر تم جان لو کہ احکام سے مراد کل نہیں ہیں؛ اس لیے کہ حوادث و واقعات کی کوئی انتہا نہیں اور نہ ان کے احکام کو جمع کرنے والا کوئی ضابطہ ہے۔ ہر ایک حکم بھی مراد نہیں لیا جا سکتا؛ کیوں کہ ''لا ادری'' کا ثبوت ہے اور نہ بعض احکام مراد لیے جا سکتے ہیں جن کے لیے کل کے ساتھ معین نسبت ہو جیسے: نصف یا اکثر؛ کیوں کہ یہ مجہول ہیں اور نہ کل کی استعداد مراد لے سکتے ہیں؛ اس لیے کہ استعداد بعید کا تحقق کبھی غیر فقیہ کے لیے بھی ہوتا ہے اور استعداد قریب مجہول ہے، منضبط نہیں اور یہ بھی مراد نہیں لیا جا سکتا کہ وہ شخص اس طور پر ہو کہ اجتہاد کے ذریعے ہر ایک کا حکم معلوم کر سکے؛ اس لیے کہ علماے مجتہدین کو بعض احکام کا علم تا حین حیات نہ ہو سکا جیسے: امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو زمانے کا علم نہیں ہوا اور اس لیے بھی کہ اجتہاد میں خطا واقع ہوتی ہے اور اس لیے بھی کہ بعض حوادث کا حکم کبھی ان چیزوں سے ہوتا ہے جن میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں، نیز مناسب نہیں ہے کہ تعریفات میں عِلم ذکر کیا جائے اور اس سے مخصوص استعداد مراد لی جائے؛ کیوں کہ اس پر لفظ علم کی بالکل دلالت نہیں ہو رہی ہے۔

تشریح : اس عبارت میں فقہ کی تعریف ''العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية'' پر مصنف نے اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں احکام سے مراد کیا ہے؟ اگر احکام سے مراد مجموعہ احکام ہے، تو لازم آئے گا کہ کوئی فقیہ نہ ہو؛ کیوں کہ احکام کی کوئی انتہا نہیں اور نہ ایسا کوئی ضابطہ ہے جو مجموعۂ احکام کو جامع ہو اور اگر مراد کل افرادی ہو یعنی ہر ہر مسئلے کو جاننا تو یہ بھی درست نہیں؛ کیوں کہ بڑے بڑے فقہا سے بعض مسائل کے بارے میں عدم علم منقول ہے اور اگر مراد بعض احکام ہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ بعض متعین ہوں گے یا غیر متعین، اگر متعین ہوں گے مثلاً نصف، ثلث وغیرہ، تو یہ بعض مجہول ہیں؛ کیوں کہ کل مجہول ہے اور اگر بعض غیر متعین احکام مراد ہوں تو ہر آدمی فقیہ ہو جائے گا؛ کیوں کہ کچھ نہ کچھ مسائل کا علم تقریباً سبھی لوگوں کو ہوتا ہے، اور اگر تمام احکام کی استعداد مراد ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ استعداد قریب مراد

ہے یا بعید، پہلی صورت میں یہ استعداد مجہول ہے اور دوسری صورت میں یہ استعداد ہر ایک کو حاصل ہے۔

ولایراد: اس عبارت سے مصنف نے علامہ ابن حاجب کا رد کیا ہے، ابن حاجب کا کہنا ہے کہ یہاں استعداد سے مراد استعداد قریب ہے اور رہی بات مجہول ہونے کی تو ہم کہتے ہیں کہ مآخذ واسباب اور شرائط کے پائے جانے کے وقت اتنی استعداد حاصل ہو جائے کہ ہر مسئلے کا جواب دے سکے، ظاہر ہے کہ یہ مقدار معلوم ہے، مجہول نہیں ہے۔ مصنف نے اس جواب کو چار وجوہ سے رد کیا ہے:

(۱) اگر استعداد قریب سے مراد یہ ہے کہ شرائط کی موجودگی میں اتنی استعداد ہو کہ ہر سوال کا جواب دے سکے، تو یہ درست نہیں؛ کیوں کہ بعض مجتہدین پوری زندگی کچھ مسائل کا جواب نہ دے سکے، حالاں کہ ان کی فقاہت مسلم ہے۔

(۲) کبھی مجتہد سے غلطی کا وقوع ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ غلطی کا واقع ہونا، استعداد نہ ہونے کی دلیل ہے، اور جب استعداد نہیں تو فقیہ بھی نہیں، جب کہ مجتہد کا فقیہ ہونا بالکل ظاہر ہے۔

(۳) بعض مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہی نہیں ہوتی اور جب اجتہاد کی گنجائش نہیں تو مجتہد جواب بھی نہ دے سکے گا اور جب جواب نہ دے سکے گا تو لازم آئے گا کہ فقیہ نہ ہو۔

(۴) لفظ علم سے استعداد مراد لینا کسی طرح درست نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

وَإِذَا عَرَفْتَ هٰذَا فَلا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْفِقْهُ عِلْمًا بِجُمْلَةٍ مُتَنَاهِيَةٍ مَضْبُوطَةٍ فَلِهٰذَا قَالَ: (بَلْ هُوَ الْعِلْمُ بِكُلِّ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الَّتِي قَدْ ظَهَرَ نُزُولُ الْوَحْيِ بِهَا وَالَّتِي انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَيْهَا مِنْ أَدِلَّتِهَا مَعَ مَلَكَةِ الِاسْتِنْبَاطِ الصَّحِيحِ مِنْهَا) فَالْمُعْتَبَرُ أَنْ يُعْلَمَ فِي أَيِّ وَقْتٍ كَانَ جَمِيعُ مَا قَدْ ظَهَرَ نُزُولُ الْوَحْيِ بِهِ فِي ذٰلِكَ الْوَقْتِ فَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمْ كَانُوا فُقَهَاءَ فِي وَقْتٍ نَزَلَ بَعْضُ الْأَحْكَامِ بَعْدَهُ ، ثُمَّ مَا لَمْ يَظْهَرْ نُزُولُ الْوَحْيِ بِهِ قَدْ لَا يَعْلَمُهُ الْفَقِيهُ وَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ لِعَرَبِيَّتِهِمْ كَانُوا عَالِمِينَ بِمَا

ذُكِرَ وَلَمْ يُطْلَقِ اسْمُ الْفَقِيهِ إِلَّا عَلَى الْمُسْتَنْبِطِينَ مِنْهُمْ وَعِلْمُ الْمَسَائِلِ الْإِجْمَاعِيَّةِ يُشْتَرَطُ إِلَّا فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَدَمِ الْإِجْمَاعِ فِي زَمَنِهِ لَا الْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لِلدَّوْرِ، بَلْ شُرِطَ مَلَكَةُ الْاِسْتِنْبَاطِ الصَّحِيحِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَقْرُونًا بِشَرَائِطِهِ.

ترجمہ : اور جب تم نے اسے جان لیا تو ضروری ہے کہ فقہ تمام متناہی اور منضبط احکام کا جاننا ہو، اسی لیے مصنف نے فرمایا (بلکہ فقہ ان تمام احکام شرعیہ کو دلائل سے جاننا ہے، جن کا ظہور نزول وحی سے ہو چکا ہے اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ) تو کسی وقت میں بھی ان تمام احکام کا جاننا معتبر ہے، جن کا ظہور اس وقت تک نزول وحی سے ہو چکا ہے؛ تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس وقت بھی فقیہ تھے، جس کے بعد بعض احکام کا نزول ہوا۔ پھر جس کے بارے میں نزول وحی کا ظہور نہیں ہوا، فقیہ اسے نہیں جانتا۔ اور صحابۂ کرام عربی ہونے کی وجہ سے مذکورہ چیزوں کو جاننے والے تھے، مگر فقیہ کے نام کا اطلاق انہیں صحابہ پر کیا گیا جو استنباط کرتے تھے اور مسائل اجماعیہ کے جاننے کی شرط نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں ہے؛ کیوں کہ آپ کے زمانے میں اجماع کا وجود نہ تھا، مسائل قیاسیہ کا جاننا شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں دور لازم آئے گا؛ بلکہ استنباط صحیح کے ملکہ کی شرط ہے اور استنباط صحیح یہ ہے کہ اپنے شرائط سے ملا ہوا ہو

تشریح : ماقبل میں فقہ کی دو تعریفیں نقل کی گئی تھیں جن میں سے پہلی تعریف، فقہ اصطلاحی کے ساتھ علم کلام اور علم تصوف کو بھی شامل تھی اور دوسری تعریف اعتراضات سے خالی نہیں تھی؛ اس لیے مصنف نے چاہا کہ کوئی ایسی تعریف کی جائے جو جامع اور مانع ہونے کے ساتھ ہر طرح کے اعتراضات سے خالی ہو اور صرف فقہ اصطلاحی پر صادق آئے۔ فقہ و کلام و تصوف تینوں علوم کو شامل نہ ہو، چناں چہ فرمایا: فقہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کو جاننے کا نام ہے جن کا ظہور نزول وحی سے ہو چکا ہو اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو، ساتھ ہی استنباط صحیح کا ملکہ ہونا بھی ضروری ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ فقہ ان تمام احکام شرعیہ کو جاننا ہے جو قرآن وحدیث اور اجماع

سے ثابت ہیں، ظاہر ہے کہ اس قدر احکام محصور، متعین اور منضبط ہیں، اور احکام سے مراد یہاں وہی احکام ہیں جو مجتہد کے زمانے تک نازل ہو چکے ہیں، چناں چہ صحابۂ کرام بعد والے مسائل کو نہیں جانتے تھے، پھر بھی وہ فقیہ تھے، اور ظہور کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ اگر احکام کا نزول ہوا ہو لیکن مجتہد کو معلوم نہ ہو تو ان کا جاننا بھی ضروری نہیں ہوگا اور اجماعی مسائل کے جاننے کی قید ان لوگوں کے لیے ہے جو زمانہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آئے؛ کیوں کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہ تو اجماع کا وجود تھا اور نہ ہی اس کی کوئی ضرورت تھی اور استنباط صحیح کا ملکہ ہونا اس لیے ضروری ہے کہ صحابہ کرام کا تعلق سرزمین عرب سے تھا، عربی زبان پر انہیں کامل دستگاہ حاصل تھی، پھر بھی تمام صحابہ کو فقیہ نہیں کہا گیا، بلکہ انہیں صحابہ کو فقیہ کہا گیا ہے جنہیں مذکورہ شرائط کے ساتھ استنباط صحیح کا ملکہ بھی حاصل تھا۔ ہاں فقیہ ہونے کے لیے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری نہیں؛ کیوں کہ ایسی صورت میں دور لازم آئے گا، وہ اس طرح کہ مسائل قیاسیہ اجتہاد کے ذریعے مستنبط ہوتے ہیں، تو جب تک کسی کے اندر اجتہاد کی صلاحیت نہیں ہوگی، قیاسی مسائل کے استنباط پر قادر بھی نہیں ہوگا اب اگر فقیہ ہونے کے لیے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری ہو تو فقیہ کی فقاہت مسائل قیاسیہ کے جاننے پر موقوف ہوگی اور مسائل قیاسیہ کا علم فقیہ ہونے پر موقوف ہے، تو لازم آئے گا کہ شی خود اپنے اوپر موقوف ہو، یہی دور ہے اور دور باطل ہے اور جو مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہوتا ہے؛ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ فقیہ ہونے کے لیے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری نہیں۔

مع ملكة الاستنباط الصحيح منها: اس عبارت میں "الاستنباط" پر الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور مضاف الیہ میں دو احتمال ہیں: (۱) فروع قیاسیہ ہوں، اس صورت میں منہا کی ضمیر احکام کی طرف لوٹے گی اور مطلب یہ ہوگا کہ منصوص اور اجماعی مسائل کے علم کے ساتھ احکام سے فروع قیاسیہ کے استنباط کا ملکہ ہونا بھی فقیہ کے لیے ضروری ہے (۲) مضاف الیہ لفظ احکام ہو، اس صورت میں منہا کی ضمیر ادلہ کی طرف لوٹے گی اور مطلب یہ ہوگا کہ منصوص اور اجماعی مسائل کے علم کے ساتھ

احکام کو دلائل سے مستنبط کرنے کا ملکہ ہونا بھی فقیہ کے لیے ضروری ہے۔

وَمَا قِيلَ إِنَّ الْفِقْهَ ظَنِّيٌّ فَلِمَ أُطْلِقَ الْعِلْمُ عَلَيْهِ فَجَوَابُهُ أَوَّلًا أَنَّهُ مَقْطُوعٌ بِهِ فَإِنَّ الْجُمْلَةَ الَّتِي ذَكَرْنَا أَنَّهَا فِقْهٌ وَهِيَ مَا قَدْ ظَهَرَ نُزُولُ الْوَحْيِ بِهِ وَمَا انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَيْهِ قَطْعِيَّةٌ .وَثَانِيًا: أَنَّ الْعِلْمَ يُطْلَقُ عَلَى الظَّنِّيَّاتِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْقَطْعِيَّاتِ كَالطِّبِّ وَنَحْوِهِ ، وَثَالِثًا أَنَّ الشَّارِعَ لَمَّا اعْتَبَرَ غَلَبَةَ الظَّنِّ فِي الْأَحْكَامِ صَارَ كَأَنَّهُ قَالَ كُلَّمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمُجْتَهِدِ بِالْحُكْمِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ مَقْطُوعًا بِهِ فَكُلَّمَا وُجِدَ غَلَبَةُ ظَنِّ الْمُجْتَهِدِ يَكُونُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ مَقْطُوعًا بِهِ فَهَذَا الْجَوَابُ عَلَى مَذْهَبِ مَنْ يَقُولُ إِنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ يَكُونُ صَحِيحًا ، وَأَمَّا عِنْدَ مَنْ لَا يَقُولُ بِهِ فَيُرَادُ بِقَوْلِهِ كُلَّمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمُجْتَهِدِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْعَمَلُ أَوْ يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ وَإِنْ لَمْ يَثْبُتْ فِي عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالَى.

ترجمہ : اور جو یہ کہا گیا ہے کہ فقہ ظنی ہے پھر اس پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو فقہ یقینی ہے؛ اس لیے کہ تمام وہ احکام جن کے بارے میں ہم نے بیان کیا کہ وہ فقہ ہیں یعنی وہ احکام جن پر نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہو اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو، قطعی ہیں۔ ثانیاً: علم کا اطلاق جس طرح قطعیات پر ہوتا ہے، ظنیات پر بھی ہوتا ہے جیسے: طب وغیرہ۔ ثالثاً: جب شارع نے احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا ہے تو وہ ایسے ہی ہو گیا جیسے کہ شارع نے کہا ہو کہ جب جب مجتہد کو کسی حکم پر ظن غالب حاصل ہو جائے تو حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائے گا؛ لہذا جب جب مجتہد کا غلبہ ظن پایا جائے گا، تب تب حکم کا ثبوت وہاں قطعی ہوگا اور ظن اس کے راستہ میں ہوگا۔ یہ جواب ان لوگوں کے مذہب پر ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے، لیکن جو لوگ اس کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک " كُلَّمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمُجْتَهِدِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ " سے مراد یہ لیا جائے گا کہ اس پر عمل واجب ہے یا دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم ثابت ہے، اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت نہ ہو۔

تشریح : اس عبارت میں مصنف نے ایک اعتراض نقل کیا ہے، پھر اس کے تین جوابات دیے ہیں۔

اعتراض : فقہ ظنی ہے؛ اور ظنیات پر علم کا اطلاق نہیں ہوتا، علم کا اطلاق صرف قطعیات پر ہوتا ہے۔

جواب (۱): ہم نے فقہ کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق فقہ قطعی ہے "ماقد ظهر نزول الوحی به" بھی قطعی ہے اور "ماانعقد علیه الا جماع" بھی قطعی ہے، اور قیاسی مسائل کی جہاں تک بات ہے تو ان کا جاننا فقیہ ہونے کے لیے شرط نہیں ہے؛ لہذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ فقہ ظنی ہے۔

جواب (۲): ہم مانتے ہیں کہ فقہ ظنی ہے، پھر بھی اس پر علم کا اطلاق درست ہے جیسے کہ علم طب کہا جاتا ہے حالاں کہ یہ بھی ظنی ہے۔

جواب (۳): فقہ کے سارے احکام قطعی ہیں، یہاں تک کہ قیاس سے بھی ثابت ہونے والے احکام قطعی ہیں؛ کیوں کہ جب مجتہد غور وفکر کے بعد ظن غالب سے کوئی حکم اخذ کرتا ہے تو شارع کے نزدیک مجتہد کا غلبہ ظن معتبر ہوتا ہے گویا شارع کی طرف سے یہ کہا گیا "کلما غلب ظن المجتهد بالحکم یثبت الحکم مقطوعا به" اس سے معلوم ہوا کہ مجتہد کے ظن سے جس حکم کا ثبوت ہوتا ہے وہ عند الشارع قطعی ہو جاتا ہے، ظن صرف اس کے راستے اور مقدمات میں ہوتا ہے۔ یہ جواب ان لوگوں کے مطابق درست ہوگا جو مجتہد کو ہر حال میں مصیب (درستگی کو پہنچنے والا) مانتے ہیں، لیکن وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ مجتہد سے خطا کا وقوع ممکن ہے، ان کے مطابق یہ جواب درست نہیں ہوگا ؛ کیوں کہ جن احکام کے استنباط میں مجتہد سے غلطی ہوگی وہ احکام عند الشارع ثابت نہیں ہوں گے، تو اب ان کے نزدیک "کلما غلب ظن المجتهد یثبت الحکم" کا مطلب یہ ہوگا کہ مجتہد کے غلبہ ظن سے حاصل ہونے والے حکم پر عمل کرنا واجب ہے، یا مطلب یہ ہوگا کہ وہ حکم دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے ثابت ہے، اگر چہ علم الہی میں ثابت نہ ہو اور ظاہر ہے کہ جب اس حکم پر عمل کرنا واجب ہے یا وہ حکم نظرا الی الدلیل ثابت

ہے تو وہ قطعی ہوگا اور جب اس کا قطعی ہونا ثابت ہو گیا تو یہ اعتراض ساقط ہو گیا کہ جب فقہ ظنی ہے تو اس پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا۔

فائدہ: معتزلہ، ابوبکر اصم اور بعض دیگر لوگوں کا خیال ہے کہ ہر مجتہد ''مصیب'' ہے جبکہ اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مجتہد مصیب بھی ہوتا ہے اور ''خاطی'' بھی، آمدی نے ائمہ اربعہ کے علاوہ ابوالحسن اشعری، ابن فورک اور ابواسحاق اسفرائنی سے بھی یہی نقل کیا ہے، ابن مالک عبداللطیف اور ابن عینی زین الدین نے اس پر اجماع امت کا دعویٰ کیا ہے، احناف میں سے اکثر نے امام ابوحنیفہ کی یہی رائے نقل کی ہے، قاضی بیضاوی نے یہی رائے امام شافعی سے نقل کی ہے، احادیث رسول اور آثار صحابہ سے اسی کی تائید ہوتی ہے، چناں چہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب قاضی اجتہاد کرے تو صحیح نتیجے تک پہنچنے پر دو اور خطا کی صورت میں ایک اجر کا مستحق ہوگا۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ''کلالہ'' کے بارے میں اپنا فیصلہ صادر کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ میری رائے ہے اگر درست ہو تو اللہ کی توفیق سے ہے اور اگر غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے، خدا اور رسول اس سے بری ہیں، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کسی مسئلے پر اپنی رائے قلم بند کرانے کے بعد لکھاتے تھے، یہ عمر کی رائے ہے، اگر غلط ہو تو اس کا ذمہ دار عمر ہے اگر درست ہو تو خدا کی طرف سے ہے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک بار کسی عورت کی تادیب کی، جس کی وجہ سے اس کا حمل ساقط ہو گیا، انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مسئلہ دریافت کیا، ان دونوں حضرات نے کہا کہ میرے خیال میں آپ پر کچھ واجب نہیں، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس رائے سے اختلاف کیا، اور ''دیت'' واجب قرار دی اور کہا کہ ان دونوں سے اجتہادی غلطی ہو گئی ہے۔ (الاحکام فی اصول الاحکام: ۲۵۰)

(وَأُصُولُ الْفِقْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ وَإِنْ كَانَ ذَا فَرْعًا لِلثَّلَاثَةِ) لَمَّا ذَكَرَ أَنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ الْفِقْهُ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ مَا

يُبْتَنِي عَلَيْهِ الْفِقْهُ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ ؟ فَقَالَ هُوَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةُ ؛ فَالثَّلَاثَةُ الْأُوَلُ أُصُولٌ مُطْلَقَةٌ ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُثْبِتٌ لِلْحُكْمِ أَمَّا الْقِيَاسُ فَهُوَ أَصْلٌ مِنْ وَجْهٍ، لِأَنَّهُ أَصْلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ وَفَرْعٌ مِنْ وَجْهٍ ؛ لِأَنَّهُ فَرْعٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّلَاثَةِ الْأُوَلِ (إِذِ الْعِلَّةُ فِيهِ مُسْتَنْبَطَةٌ مِنْ مَوَارِدِهَا) فَيَكُونُ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِالْقِيَاسِ ثَابِتًا بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ وَأَيْضًا هُوَ لَيْسَ بِمُثْبِتٍ ، بَلْ هُوَ مُظْهِرٌ .

ترجمہ : (اصول فقہ، کتاب وسنت، اجماع امت اور قیاس ہیں، اگر چہ قیاس تینوں کی فرع ہے) جب مصنف نے ذکر کیا کہ اصول فقہ وہ ہیں جن پر فقہ کی بنیاد ہے تو ارادہ کیا کہ بیان کریں اس کو جس پر فقہ کی بنیاد ہے کہ وہ کیا چیز ہے؟ چناں چہ فرمایا کہ وہ یہی چار ہیں، پہلے تین اصول مطلقہ ہیں؛ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک حکم کو ثابت کرنے والا ہے، لیکن قیاس تو وہ من وجہ اصل ہے؛ کیوں کہ وہ حکم کی طرف نسبت کرتے ہوئے اصل ہے اور من وجہ فرع ہے؛ اس لیے کہ وہ پہلے تین اصول کی طرف نسبت کرتے ہوئے فرع ہے (اس لیے کہ قیاس میں علت اصول ثلاثہ کے وارد ہونے کی جگہوں سے مستنبط ہوتی ہے) تو جو حکم قیاس سے ثابت ہوگا، ان دلائل سے بھی ثابت ہوگا، نیز قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ حکم کو ظاہر کرتا ہے۔

تشریح : اصول فقہ کی حد اضافی سے فارغ ہونے کے بعد اب اس کے مصداق کو بیان کر رہے ہیں، چناں چہ فرمایا کہ اصول فقہ کا مصداق چار چیزیں ہیں: (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) اجماع امت (۴) قیاس، مگر ان چاروں کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے کہ پہلے تین اصول، اصل مطلق کا درجہ رکھتے ہیں اور قیاس اصل ناقص ہے، اگر حکم کی طرف دیکھیں کہ اس کا ظاہری سبب قیاس ہے تو یہ اصل ہے اور اگر اس کی علت کی طرف دیکھیں جو پہلے کے تین اصول سے مستنبط ہے تو یہ فرع ہے: کیوں کہ حکم درحقیقت انہیں اصول ثلاثہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور قیاس کا اثر صرف حکم کو ظاہر کرنے میں ثابت ہوتا ہے؛ لہٰذا قیاس من وجہ اصل اور من وجہ فرع ہے اور جب ایسا ہے تو اسے اصل مطلق نہیں بلکہ ناقص کہا جائے گا۔

اصول کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی، اگر وحی ہے تو دو حال سے خالی نہیں، وحی متلو ہوگی یا غیر متلو، پہلی تقدیر پر کتاب اللہ اور دوسری تقدیر پر سنت رسول ہے، اور دلیل شرعی اگر وحی کے علاوہ ہے تو دو حال سے خالی نہیں، ایک زمانے کے علما کا قول ہوگا یا نہیں، پہلی صورت میں اجماع ہے اور دوسری صورت میں قیاس ہے، ان چار کے علاوہ جن دلائل سے احکام معلوم ہوتے ہیں وہ انہیں چاروں کے تحت داخل ہیں۔

أَمَّا نَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ فَكَقِيَاسِ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلَى حُرْمَةِ الْوَطْءِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ الثَّابِتَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى " قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ "وَالْعِلَّةُ هِيَ الْأَذَى وَأَمَّا الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ السُّنَّةِ فَكَقِيَاسِ حُرْمَةِ قَفِيزٍ مِنَ الْجَصِّ بِقَفِيزَيْنِ عَلَى حُرْمَةِ قَفِيزٍ مِنَ الْحِنْطَةِ بِقَفِيزَيْنِ الثَّابِتَةِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ " الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبًا " وَأَمَّا الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ الْإِجْمَاعِ فَأَوْرَدُوا لِنَظِيرِهِ قِيَاسَ الْوَطْءِ الْحَرَامِ عَلَى الْحَلَالِ فِي حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ كَقِيَاسِ حُرْمَةِ وَطْءِ أُمِّ الْمَزْنِيَّةِ عَلَى حُرْمَةِ وَطْءِ أُمِّ أَمَتِهِ الَّتِي وَطِئَهَا وَالْحُرْمَةُ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ ثَابِتَةٌ إِجْمَاعًا، وَلَا نَصَّ فِيهِ، بَلِ النَّصُّ وَرَدَ فِي أُمَّهَاتِ النِّسَاءِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ الْوَطْءِ۔

ترجمہ : اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے مستنبط ہو، لواطت کی حرمت کو قیاس کرنا ہے، حالت حیض میں وطی کی حرمت پر، جو ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول " قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ " سے اور علت وہ گندگی ہے۔ سنت سے مستنبط ہونے والے قیاس کی نظیر تو جیسے دو قفیز چونے کے بدلے ایک قفیز چونے کی حرمت کو قیاس کرنا، دو قفیز گیہوں کے بدلے ایک قفیز گیہوں کی حرمت پر، جو سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "اَلْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ مِثْلاً بِمِثْلٍ يَداً بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِباً" سے ثابت ہے اور اجماع سے مستنبط ہونے والے قیاس کی نظیر تو اصولیین نے اس کے لیے حرمت مصاہرت میں وطی حلال پر وطی حرام کے قیاس کرنے کو پیش کیا ہے جیسے مزنیہ کی ماں سے وطی کی

حرمت کو قیاس کرنا موطوءہ باندی کی ماں سے وطی کرنے پر اور حرمت مقیس علیہ میں اجماع سے ثابت ہے، اس میں کوئی نص نہیں ہے بلکہ نص وارد ہے بیویوں کی ماؤں کی حرمت کے بارے میں بغیر وطی کی شرط کے۔

تشریح : چوں کہ قیاس کا استنباط اصول ثلاثہ سے ہوتا ہے، اس لیے یہاں تینوں سے مستنبط ہونے والے قیاس کی نظیریں بیان کررہے ہیں، چناں چہ فرمایا کہ اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے، یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ " یعنی اے محبوب! آپ سے لوگ حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں آپ بتادیجیے کہ وہ گندگی ہے؛ لہذا تم حیض کے ایام میں عورتوں سے الگ رہو اور ان کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ وہ پاک نہ ہوجائیں۔ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ حالت حیض میں حرمت وطی کی علت "اَذی" یعنی گندگی ہے اور یہ علت لواطت میں موجود ہے؛ کیوں کہ محل لواطت یعنی پاخانہ کا مقام نجاست غلیظہ کا محل ہے پس جب لواطت اور حالت حیض میں وطی دونوں علت اذی میں شریک ہیں، تو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہے۔ اور اس قیاس کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے، یہ ہے کہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع میں تفاضل کی حرمت ثابت ہے، وہ چھ چیزیں یہ ہیں: (۱) گندم (۲) جو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی اور احناف کے نزدیک حرمت کی علت قدر اور جنس ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: " اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمَرُ بِالتَّمَرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلاً بِمِثْلٍ يَداً بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِباً " سے مستفاد ہے اور یہ علت چونے میں بھی موجود ہے؛ لہذا قدر اور جنس یعنی علت ربا میں شرکت کی وجہ سے چونے کی بیع میں تفاضل کی حرمت کو مذکورہ چھ چیزوں کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے، یعنی مذکورہ چھ چیزوں

میں تفاضل کی حرمت تو حدیث سے ثابت ہے اور چونے میں تفاضل کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے، یہ ہے کہ موطوءہ باندی کی ماں کا واطی پر حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور حرمت کی علت جزئیت اور بعضیت ہے یعنی وطی کے نتیجے میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ دونوں کا جز ہوگا اور اس بچے کے واسطے سے واطی اور موطوءہ کے درمیان بھی جزئیت کا تحقق ہوگا اور اس جزئیت کی وجہ سے واطی کے اصول وفروع موطوءہ پر اور موطوءہ کے اصول وفروع واطی پر حرام ہو جائیں گے، اور یہ جزئیت کی علت مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے؛ اس لیے مزنیہ کی ماں بھی موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے زانی پر حرام ہوگی، حاصل یہ کہ موطوءہ باندی کا حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور مزنیہ کی ماں کا حرام ہونا قیاس سے ثابت ہے۔

بل النص وارد : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ بیوی کی ماں کا حرام ہونا نص قرآنی سے ثابت ہے خواہ بیوی کے ساتھ دخول کیا ہو یا دخول نہ کیا ہو اور موطوءہ باندی کی ماں کا حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے تو مزنیہ کی ماں کی حرمت کو موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے؛ لہذا یہ اس قیاس کی نظیر ہوئی جو اجماع سے مستنبط ہے۔

وَلَمَّا عَرَّفَ أُصُولَ الْفِقْهِ بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَالْآنَ يُعَرِّفُهُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لَقَبٌ لِعِلْمٍ مَخْصُوصٍ فَيَقُولُ . (وَعِلْمُ أُصُولِ الْفِقْهِ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْهِ عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ) أَيِ الْعِلْمُ بِالْقَضَايَا الْكُلِّيَّةِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفِقْهِ تَوَصُّلًا قَرِيبًا وَإِنَّمَا قُلْنَا تَوَصُّلًا قَرِيبًا احْتِرَازًا عَنِ الْمَبَادِئِ كَالْعَرَبِيَّةِ وَالْكَلَامِ وَإِنَّمَا قُلْنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ احْتِرَازًا عَنْ عِلْمِ الْخِلَافِ وَالْجَدَلِ فَإِنَّهُ وَإِنِ اشْتَمَلَ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْمُوصِلَةِ إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ لَكِنْ لَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ، بَلِ الْغَرَضُ مِنْهُ إِلْزَامُ الْخَصْمِ وَذَلِكَ كَقَوَاعِدِهِمِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْإِرْشَادِ وَالْمُقَدِّمَةِ وَنَحْوِهِمَا لِتَبْتَنِيَ عَلَيْهَا النُّكَتُ الْخِلَافِيَّةُ.

ترجمہ : اور جب ماتن نے اصول فقہ کی تعریف اضافت کے اعتبار سے کر دی، تو اب اس کی تعریف اس اعتبار سے کر رہے ہیں کہ وہ ایک مخصوص علم کا لقب ہے، چناں

چہ وہ کہتے ہیں: (علم اصول فقہ ان قواعد کو جاننا ہے جن کے ذریعے فقہ تک علی سبیل التحقیق رسائی ہو سکے) یعنی ان قضایا کلیہ کو جاننا ہے جن کے ذریعے فقہ تک توصل قریب کے ساتھ رسائی ہو سکے، ہم نے "توصل قریب" مبادی سے احتراز کے لیے کہا جیسے علوم عربیہ اور علم کلام اور "علی وجه التحقیق" علم خلاف اور علم جدل سے احتراز کے لیے کہا: اس لیے کہ اگر چہ یہ ان قواعد پر مشتمل ہوتا ہے جو مسائل فقہ تک پہنچانے والے ہیں، لیکن علی وجہ التحقیق نہیں، بلکہ اس سے مقصد خصم کو الزام دینا ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اصولیین کے وہ قواعد جو "ارشاد" اور "مقدمہ" وغیرہ میں مذکور ہیں؛ تا کہ ان پر اختلافی نکتوں کی بنیاد رکھی جائے۔

تشریح: اصول فقہ کی حد اضافی سے فارغ ہونے کے بعد اب حد لقبی کا بیان شروع کر رہے ہیں، چناں چہ فرمایا کہ اصول فقہ ان قواعد کو جاننا ہے جن کے ذریعے تحقیقی طور پر فقہ تک توصل قریب حاصل ہو، توصل قریب کی قید اس لیے لگائی؛ تا کہ علوم عربیہ مثلاً علم نحو، علم صرف، وغیرہ اور دیگر علوم مثلاً علم کلام خارج ہو جائیں؛ کیوں کہ ان سے فقہ تک توصل بعید حاصل ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ علوم عربیہ سے اولاً الفاظ کے مدلولات وضعیہ پر دلالت ہوگی، پھر اس کے واسطے سے فقہ تک توصل ہوگا، اسی طرح علم کلام سے اولاً دلائل کے ثبوت کی طرف توصل ہوتا ہے، پھر اس کے واسطے سے فقہ تک توصل ہوتا ہے، گویا ان علوم کے ذریعے فقہ تک بالواسطہ توصل ہوتا ہے اور جب یہ توصل بالواسطہ ہے تو اسے توصل بعید کہیں گے۔ اور "علی وجه التحقیق" کی قید اس لیے لگائی؛ تا کہ علم جدل ومناظرہ وغیرہ خارج ہو جائیں؛ کیوں کہ اس میں اگر چہ قضایا کلیہ مذکور ہوتے ہیں جو توصل قریب کے ساتھ مسائل فقہ تک پہنچاتے ہیں، لیکن علی وجہ التحقیق نہیں یعنی اس سے مقصود حق وصواب کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ مقصود فریق مخالف کو خاموش کرنا ہوتا ہے، اور فقہ تک توصل تبعاً اور ضمناً ہوتا ہے، اس قسم کے قواعد "ارشاد" اور "مقدمہ" نامی کتابوں میں مذکور ہیں۔

وَنَعْنِي بِالْقَضَايَا الْكُلِّيَّةِ الْمَذْكُورَةِ مَا يَكُونُ إِحْدَى مُقَدِّمَتَيِ الدَّلِيلِ

عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ أَىْ إِذَا اسْتَدْلَلْتَ عَلَى حُكْمِ مَسَائِلِ الْفِقْهِ بِالشَّكْلِ الْأَوَّلِ فَكُبْرَى الشَّكْلِ الْأَوَّلِ هِىَ تِلْكَ الْقَضَايَا الْكُلِّيَّةُ كَقَوْلِنَا هٰذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ؛ لِأَنَّهُ حُكْمٌ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ وَكُلُّ حُكْمٍ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ **فَهُوَ** ثَابِتٌ وَإِذَا اسْتَدْلَلْتَ عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ بِالْمُلَازَمَاتِ الْكُلِّيَّةِ مَعَ وُجُودِ الْمَلْزُومِ فَالْمُلَازَمَاتُ الْكُلِّيَّةُ هِىَ تِلْكَ الْقَضَايَا كَقَوْلِنَا هٰذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ لِأَنَّهُ كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلٰى ثُبُوْتِ هٰذَا الْحُكْمِ يَكُوْنُ هٰذَا الْحُكْمُ ثَابِتًا لٰكِنَّ الْقِيَاسَ دَالٌّ عَلٰى ثُبُوْتِ هٰذَا الْحُكْمِ فَيَكُوْنُ ثَابِتًا.

ترجمہ : اور ہم قضایا کلیہ مذکورہ سے اس کو مراد لیتے ہیں، جو فقہ کے مسائل پر دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہو یعنی جب فقہی مسائل کے حکم پر شکل اول سے استدلال کرو گے، تو شکل اول کا کبریٰ ہی قضایا کلیہ ہوں گے جیسے ہمارا قول " هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس و كل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت " اور جب تم فقہی مسائل کے حکم پر ملزوم کے وجود کے ساتھ ملازمات کلیہ سے استدلال کرو گے، تو ملازمات کلیہ ہی قضایا بنیں گے جیسے ہمارا قول "هٰذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ لِأَنَّهُ كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلٰى ثُبُوْتِ هٰذَا الْحُكْمِ يَكُوْنُ هٰذَا الْحُكْمُ ثَابِتًا لٰكِنَّ الْقِيَاسَ دَالٌّ عَلٰى ثُبُوْتِ هٰذَا الْحُكْمِ فَيَكُوْنُ ثَابِتًا "

تشریح : پہلے دو باتیں ذہن نشین کر لیجیے: **پہلی بات** یہ کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قیاس استثنائی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا اس کی نقیض بالترتیب مذکور ہو جیسے "ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة" یہ قیاس استثنائی ہے جس کا نتیجہ "فالنهار موجود" ہے اور یہ نتیجہ قیاس مذکور میں بالترتیب موجود ہے اور جیسے "ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار ليس بموجود" یہ بھی قیاس استثنائی ہے، جس کا نتیجہ "فالشمس ليست بطالعة" ہے اور قیاس مذکور میں اس نتیجے کی نقیض " الشمس طالعة " موجود ہے۔

(۲) قیاس اقترانی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا اس کی نقیض بالترتیب مذکور نہ ہو جیسے "زید

انسان و کل انسان حیوان "یہ قیاس اقترانی ہے، جس کا نتیجہ "زید حیوان" ہے اور نقیضِ نتیجہ "زید لیس بحیوان" ہے اس قیاس میں ان دونوں میں سے کوئی بھی بالترتیب مذکور نہیں۔ قیاس استثنائی میں مقدم اور تالی کے درمیان لزوم بیان کیا جاتا ہے اور پھر لکن سے استثنا کیا جاتا ہے، جب کہ قیاس اقترانی میں لزوم کا بیان نہیں ہوتا، نیز قیاس استثنائی میں مقدم و تالی کے بعد اگر استثنا عین مقدم ہو تو نتیجہ عین تالی ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ قضیہ میں ایک محکوم علیہ ہوتا ہے اور دوسرا محکوم بہ، محکوم علیہ کو موضوع کہتے ہیں اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں، نتیجے کے موضوع کو اصغر اور اس کے محمول کو اکبر کہا جاتا ہے۔ دلیل دو مقدموں سے مرکب ہوتی ہے جن میں سے ایک میں اصغر اور دوسرے میں اکبر موجود ہوگا، پہلے کو صغری اور دوسرے کو کبریٰ کہیں گے اور دونوں مقدمات میں ایک چیز مکرر ہوتی ہے، اسے حد اوسط کہا جاتا ہے اور دونوں مقدموں کو ملانے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں، اگر حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو تو اسے شکل اول کہتے ہیں، اگر برعکس ہو تو اسے شکل رابع کہتے ہیں، اگر حد اوسط دونوں میں محمول ہو تو وہ شکل ثانی ہے اور دونوں میں موضوع ہو تو اسے شکل ثالث کہیں گے مثلاً: ہمارا دعویٰ ہے:" الحج واجب " اب اس پر دلیل یوں دیں گے: " لانه مامور الشارع " یہ صغریٰ ہوا اور" کل ماهو مامور الشارع فهو واجب" یہ کبریٰ ہوا، اس کا نتیجہ نکلے گا" الحج واجب " اب دیکھیے کہ یہ دلیل دو مقدموں پر مشتمل ہے: پہلا مقدمہ" لانه مامور الشارع " ہے اور دوسرا مقدمہ" کل ما هو مامور الشارع فهو واجب " ہے۔ نتیجے کا موضوع" الحج " ہے، اسے اصغر کہیں گے، اس کا محمول" واجب" ہے اسے اکبر کہیں گے۔ اصغر یعنی" الحج " دلیل کے پہلے مقدمے میں مذکور ہے، لہذا اسے صغریٰ کہا جائے گا اور اکبر یعنی" واجب " دلیل کے دوسرے مقدمے میں مذکور ہے؛ لہذا اسے کبری کہا جائے گا اور دونوں مقدموں میں "مامور الشارع " مکرر ہے؛ لہذا اسے حد اوسط کہیں گے۔ حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے؛ تو اسے شکلِ اول کہیں گے۔ اب عبارت کی تشریح سنیے:

اصول فقہ کی تعریف میں جو قواعد کا لفظ آیا ہے اس سے مراد وہ قضایا کلیہ ہیں جو دلیل کے دومقدموں میں سے ایک مقدمہ بنتے ہیں یعنی اگر استدلال قیاس اقترانی کی شکل اول کے ذریعے ہوتو شکل اول کا کبریٰ بعینہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہوگا اور اگر استدلال قیاس استثنائی کے ذریعے ہوتو اس کا ملازمہ کلیہ یعنی مقدم اور تالی کے درمیان پایا جانے والا لزوم اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہوگا، مثلاً ایک حکم کے بارے میں ہمارا دعویٰ ہے کہ وہ ثابت ہے، اس پر استدلال اگر قیاس اقترانی کی شکل اول کے ذریعے ہوتو یوں کہا جائے گا ''ھذا الحکم یدل علی ثبوته القیاس ''یہ صغریٰ ہے،''ھذا الحکم ''موضوع ہے ''یدل علی ثبوته القیاس ''محمول ہے اور''کل حکم یدل علی ثبوته القیاس فھو ثابت '' کبریٰ ہے، اس میں''کل حکم ''موضوع ہے اور''فھو ثابت ''محمول ہے اور''یدل علی ثبوته القیاس ''حد اوسط ہے، حد اوسط کو جب گرایا تو نتیجہ یہ نکلا ''ھذا الحکم ثابت ''اس استدلال میں کبریٰ بعینہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہے، اور اگر ''ھذا الحکم ثابت ''پر استدلال قیاس استثنائی کے ذریعے ہوتو استدلال یوں ہوگا ''کلما دل القیاس علی ثبوت ھذا الحکم فیکون ھذا الحکم ثابتا ''یہ ملازمہ کلیہ ہے اور آگے لکن سے استثنا ہے ''لکن القیاس دال علی ثبوت ھذا الحکم ''یہ استثنا بعینہ مقدم ہے؛ لہٰذا اس کا نتیجہ بعینہ تالی ہوگا یعنی''فیکون ھذا الحکم ثابتا ''تو اس میں ملازمہ کلیہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہے۔

وَاعْلَمْ أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ لَا يَكُونَ هَذِهِ الْقَضِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ بِعَيْنِهَا مَذْكُورَةً فِي مَسَائِلِ أُصُولِ الْفِقْهِ لَكِنْ تَكُونُ مُنْدَرِجَةً فِي قَضِيَّةٍ كُلِّيَّةٍ هِيَ مَذْكُورَةٌ فِي مَسَائِلِ أُصُولِ الْفِقْهِ كَقَوْلِنَا كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى الْوُجُوبِ فِي صُورَةِ النِّزَاعِ يَثْبُتُ الْوُجُوبُ فِيهَا فَإِنَّ هَذِهِ الْمُلَازَمَةَ مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ هَذِهِ الْمُلَازَمَةِ وَهِيَ كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى ثُبُوتِ كُلِّ حُكْمٍ هَذَا شَأْنُهُ يَثْبُتُ هَذَا الْحُكْمُ وَالْوُجُوبُ مِنْ جُزْئِيَّاتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ فَكَأَنَّهُ قِيلَ كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى الْوُجُوبِ يَثْبُتُ الْوُجُوبُ وَكُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى الْجَوَازِ

يَثْبُتُ الْجَوَازُ فَالْمُلَازَمَةُ الَّتِي هِيَ إِحْدَى مُقَدِّمَتِي الدَّلِيلِ تَكُونُ مِنْ مَسَائِلِ أُصُولِ الْفِقْهِ بِطَرِيقِ التَّضَمُّنِ.

ترجمہ : اور تم جان لو کہ ممکن ہے، یہ قضیہ کلیہ بعینہ اصول فقہ کے مسائل میں مذکور نہ ہو، لیکن وہ ایسے قضیہ کلیہ کے تحت داخل ہوگا جو اصول فقہ کے مسائل میں مذکور ہوتا ہے جیسے ہمارا قول " کلما دل القياس على الوجوب فى صورة لنزاع يثبت الوجوب فيها " یقیناً یہ ملازمہ اِس ملازمہ کے تحت داخل ہے" کلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذاالحكم "اور وجوب وحرمت اس حکم کی جزئیات میں سے ہیں، گویا یوں کہا گیا" كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب و كلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز "تو وہ ملازمہ کلیہ جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہے، ضمنی طور پر اصول فقہ کے مسائل میں مذکور ہوگا۔

تشریح : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : ابھی ابھی آپ نے یہ کہا کہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ، شکل اول کا کبریٰ اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ ہوگا، حالانکہ یہ بات مکمل طور پر درست معلوم نہیں ہوتی مثلاً: کسی حکم کے وجوب پر ملازمہ کلیہ کے ذریعے استدلال کریں، تو یوں کہا جائے گا" كلما دل القياس على وجوب هذاالحكم فيكون الحكم واجباً " ظاہر ہے کہ یہ ملازمہ کلیہ اصول فقہ کی کسی کتاب میں مذکور نہیں، اسی طرح اگر شکل اول کے ذریعے استدلال کریں، تو یوں کہیں گے" هذا الحكم يدل على وجوبه القياس و كل حكم يدل على وجوبه القياس فهو واجب "ظاہر ہے کہ یہ کبریٰ اصول فقہ کی کسی کتاب میں مذکور نہیں ہے۔

جواب: شکل اول کے کبریٰ اور قیاس استثنائی کے ملازمہ کلیہ کا اصول فقہ میں مذکور ہونا عام ہے، بعینہ مذکور ہو یا دوسرے قضیہ کے ضمن میں اور سوال میں مذکور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ، اسی طرح شکل اول کا کبریٰ یہ دونوں اگر چہ اصول فقہ میں مذکور نہیں ہیں مگر

دوسرے قضیے کے ضمن میں ان کا تحقق ہوتا ہے، چناں چہ یہ دونوں اِس قضیے کے ضمن میں پائے جارہے ہیں "کلما دل القیاس علی ثبوت ھذا الحکم فیکون ھذا الحکم ثابتا" کیوں کہ حکم کا ثبوت عام ہے، وجوب وجواز اور حرمت واستحباب سب کو شامل ہے، گویا یوں کہا گیا: "وکلما دل القیاس علی الوجوب یثبت الوجوب وکلما دل القیاس علی الجواز یثبت الجواز وکلما دل القیاس علی الحرمة یثبت الحرمة وکلما دل القیاس علی الندب یثبت الندب" یہ سارے قضایا "کلما دل القیاس علی ثبوت ھذا الحکم فیکون ھذا الحکم ثابتا" کے افراد میں سے ہیں؛ لہٰذا اِسی کے تحت سب داخل ہوں گے۔

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ دَلِيلٍ مِنَ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِهِ الْحُكْمُ إِذَا كَانَ مُشْتَمِلًا عَلَى شَرَائِطَ تُذْكَرُ فِي مَوْضِعِهَا، وَلَا يَكُونُ الدَّلِيلُ مَنْسُوخًا، وَلَا يَكُونُ لَهُ مُعَارِضٌ مُسَاوٍ أَوْ رَاجِحٌ. وَيَكُونُ الْقِيَاسُ قَدْ أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُ مُجْتَهِدٍ حَتَّى لَوْ خَالَفَ إِجْمَاعَ الْمُجْتَهِدِينَ يَكُونُ بَاطِلًا فَالْقَضِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ سَوَاءٌ جَعَلْنَاهَا كُبْرَى أَوْ مُلَازَمَةً إِنَّمَا تَصْدُقُ كُلِّيَّةً إِذَا اشْتَمَلَتْ عَلَى هَذِهِ الْقُيُودِ فَالْعِلْمُ بِالْمَبَاحِثِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَذِهِ الْقُيُودِ يَكُونُ عِلْمًا بِالْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي هِيَ إِحْدَى مُقَدِّمَتَيِ الدَّلِيلِ عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ فَتَكُونُ تِلْكَ الْمَبَاحِثُ مِنْ مَسَائِلِ أُصُولِ الْفِقْهِ.

ترجمہ : پھر تم جان لو کہ دلائل شرعیہ سے حکم کا ثبوت اسی وقت ہوگا، جب وہ چند شرائط پر مشتمل ہوں، جن کا ذکر ان کے مقام پر ہوگا اور دلیل منسوخ نہ ہو، نہ اس کے مساوی کوئی معارض ہو نہ اس سے راجح اور قیاس ایسا ہو کہ مجتہد کی رائے اس تک پہنچ چکی ہو، یہاں تک کہ اگر قیاس اجماع مجتہدین کے خلاف ہو تو وہ باطل ہوگا؛ لہٰذا قضیہ مذکورہ کو خواہ ہم کبریٰ بنائیں یا ملازمہ، وہ کلیہ ہو کر اسی وقت صادق آئے گا، جب ان قیود پر مشتمل ہو، تو ان قیود سے متعلق مباحث کا جاننا اس قضیہ کلیہ کا جاننا ہوگا، جو فقہی مسائل پر دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہوتا ہے؛ لہٰذا وہ مباحث اصول فقہ کے مسائل سے ہوں گے۔

تشریح: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ قواعد کلیہ کے دلیل بننے کے لیے کچھ شرطیں ہیں، مثلاً جسے دلیل بنایا گیا ہو وہ منسوخ نہ ہو جیسے حمار کی حلت، اس پر دلیل موجود ہے مگر وہ دلیل منسوخ ہے؛ کیوں کہ خیبر کے موقع پر اسے حرام قرار دے دیا گیا؛ لہذا اس دلیل سے کسی حکم کا ثبوت نہیں ہوگا۔ اس دلیل کا معارض مساوی نہ ہو، مثلاً مشہور کے مقابلہ میں مشہور حدیث نہ ہو اور اس کا معارض راجح نہ ہو، مثلاً خبر واحد کے مقابلے میں خبر مشہور نہ ہو اور اگر کوئی اجتہاد کرتا ہے تو اس سے پہلے جتنے اجتہادات ہیں ان کی مخالفت نہ کرے ورنہ اجماع کی مخالفت لازم آئے گی، خلاصہ یہ ہوا کہ شکل اول کا کبری اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ اس وقت دلیل ہوں گے، جب مذکورہ شرائط پائی جائیں۔

فالعلم بالمباحث: اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: آپ کے بقول اصول فقہ میں صرف انہیں قواعد سے بحث ہونی چاہیے جو شکل اول کا کبریٰ اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ ہوں، حالاں کہ احوال ادلہ اور شرائط وغیرہ سے بھی بحث ہوتی ہے۔

جواب: یہ چیزیں کبریٰ کی شرائط اور ملازمات کلیہ کے متعلقات میں سے ہیں اور شئی کی شرائط و متعلقات سے بحث کرنا، اس شئی سے بحث کرنے کے مترادف ہے۔

وَقَوْلُنَا يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْهِ. الظَّاهِرُ أَنَّ هَذَا يَخْتَصُّ بِالْمُجْتَهِدِ فَإِنَّ الْمَبْحُوثَ عَنْهُ فِي هَذَا الْعِلْمِ قَوَاعِدُ يَتَوَصَّلُ الْمُجْتَهِدُ بِهَا إِلَى الْفِقْهِ فَإِنَّ الْمُتَوَصِّلَ إِلَى الْفِقْهِ لَيْسَ إِلَّا الْمُجْتَهِدُ فَإِنَّ الْفِقْهَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ مِنَ الْأَدِلَّةِ الَّتِي لَيْسَ دَلِيلُ الْمُقَلِّدِ مِنْهَا فَلِهَذَا لَمْ تُذْكَرْ مَبَاحِثُ التَّقْلِيدِ وَالِاسْتِفْتَاءِ فِي كُتُبِنَا وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ يَعُمُّ الْمُجْتَهِدَ وَالْمُقَلِّدَ وَالْأَدِلَّةُ الْأَرْبَعَةُ إِنَّمَا يَتَوَصَّلُ بِهَا الْمُجْتَهِدُ لَا الْمُقَلِّدُ فَأَمَّا الْمُقَلِّدُ فَالدَّلِيلُ عِنْدَهُ قَوْلُ الْمُجْتَهِدِ فَالْمُقَلِّدُ يَقُولُ هَذَا الْحُكْمُ وَاقِعٌ عِنْدِي ؛ لِأَنَّهُ أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَكُلُّ مَا أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُهُ فَهُوَ وَاقِعٌ عِنْدِي فَالْقَضِيَّةُ الثَّانِيَةُ مِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ أَيْضًا فَلِهَذَا ذَكَرَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ فِي كُتُبِ الْأُصُولِ مَبَاحِثَ

التَّقْلِيدِ وَالِاسْتِفْتَاءِ. فَعَلَى هَذَا عِلْمُ أُصُولِ الْفِقْهِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ، وَلَا يُقَالُ إِلَى الْفِقْهِ؛ لِأَنَّ الْفِقْهَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ مِنَ الْأَدِلَّةِ وَقَوْلُنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ لَا يُنَافِي هَذَا الْمَعْنَى فَإِنَّ تَحْقِيقَ الْمُقَلِّدِ أَنْ يُقَلِّدَ مُجْتَهِدًا يَعْتَقِدُ ذَلِكَ الْمُقَلِّدُ حَقِّيَّةَ رَأْيِ ذَلِكَ الْمُجْتَهِدِ.

ترجمہ: اور ہمارا قول" يتوصل بها اليه "ظاہر یہ ہے کہ مجتہد کے ساتھ خاص ہے؛ کیوں کہ اس علم میں جس سے بحث کی جاتی ہے، وہ قواعد ہیں جن کے ذریعے مجتہد فقہ تک پہنچتا ہے؛ اس لیے کہ فقہ تک پہنچنے والا مجتہد کے علاوہ کوئی اور نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ فقہ احکام کو ان دلائل سے جاننا ہے، جن سے مقلد کی دلیل نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ تقلید اور استفتا کے مباحث ہماری کتابوں میں مذکور نہیں ہوتے۔ اور کوئی بعید نہیں کہ کہا جائے یہ مجتہد اور مقلد دونوں کو عام ہے اور دلائل اربعہ کے ذریعے مجتہد پہنچتا ہے نہ کہ مقلد، تو دلیل اس کے نزدیک مجتہد کا قول ہے؛ لہذا مقلد کہے گا" هذا الحكم واقع عندی لانه ادی اليه رائی ابی حنيفة رحمه الله وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندی" تو قضیہ ثانیہ بھی اصول فقہ سے ہے، اسی لیے بعض علما نے تقلید اور استفتا کے مباحث کتب اصول میں ذکر کیے ہیں، تو اس بنیاد پر علم اصول فقہ ان قواعد کا جاننا ہے جن کے ذریعے مسائل فقہ تک رسائی ہو، نہ یہ کہ فقہ تک رسائی ہو؛ اس لیے کہ فقہ احکام کو دلائل سے جاننا ہے اور ہمارا قول "على وجه التحقيق" اس معنی کے منافی نہیں ہے؛ اس لیے کہ مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ مجتہد کی تقلید کرے بایں طور کہ وہ مقلد اس مجتہد کی رائے کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے۔

تشریح: اصول فقہ کی تعریف میں توصل کا لفظ ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متوصل کون ہے، تو اس سلسلے میں دو احتمال ہیں: (۱) متوصل سے صرف مجتہد مراد ہے؛ کیوں کہ اصول فقہ میں جن قواعد سے بحث کی جاتی ہے، ان کے ذریعے مجتہد ہی فقہ تک پہنچ سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہ نام ہے احکام کو ادلہ سے معلوم کرنے کا اور ادلہ سے

مراد کتاب وسنت، اجماع امت اور قیاس ہیں اور ان ادلہ سے احکام کا علم حاصل کرنا صرف مجتہد کا کام ہے، نہ کہ مقلد کا؛ کیوں کہ مقلد کو احکام کا علم قول مجتہد سے ہوتا ہے! یہی وجہ ہے کہ تقلید اور استفتا کے مباحث ہماری کتابوں میں مذکور نہیں ہوتے (۲) متوصل کو عام رکھا جائے یعنی مجتہد اور مقلد دونوں کو عام ہو اس صورت میں اصول فقہ کی تعریف میں دو تبدیلیاں ناگزیر ہوں گی: (۱) ادلہ میں تعمیم ہوگی خواہ ادلہ اربعہ سے احکام کا علم ہو یا ان کے علاوہ کسی اور دلیل سے، تو اب یہ تعریف مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہوگی۔ مجتہد کو تو علم ادلہ اربعہ سے حاصل ہوگا اور مقلد کو احکام کا علم دوسری دلیل یعنی قول مجتہد سے ہوگا، چناں چہ مقلد کہے گا'' هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رأى ابى حنيفة رحمه الله و كل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندى '' یعنی یہ حکم میرے نزدیک واقع ہے؛ اس لیے کہ امام اعظم ابوحنیفہ کی رائے اس تک پہنچا رہی ہے اور جس تک ان کی رائے پہنچائے، وہ میرے نزدیک واقع ہے (۲) دوسری تبدیلی یہ کرنی ہوگی کہ ''الى الفقه'' کے بجائے تعریف میں ''الى مسائل الفقه'' کہا جائے؛ کیوں کہ مقلد مسائل فقہ کو جانتا ہے، فقہ کو نہیں جانتا ہے؛ اس لیے کہ فقہ ادلہ اربعہ سے احکام کو جاننا ہے اور ادلہ اربعہ سے علم صرف مجتہد کو ہوتا ہے۔

قولنا على وجه التحقيق : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : اب بھی یہ تعریف مقلد پر صادق نہیں آئے گی؛ کیوں کہ تحقیق کرنا مجتہد کا کام ہے، مقلد کا نہیں اور تعریف میں ''على وجه التحقيق'' کی قید لگی ہوئی ہے۔

جواب : ہر ایک کی تحقیق الگ الگ ہے، مجتہد کی تحقیق یہ ہے کہ ادلہ اربعہ سے احکام کو ثابت کرے اور مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ وہ اعتقاد رکھے کہ اس کے امام اور مجتہد کا قول حق ہے تو مقلد کہہ سکتا ہے کہ میرے مجتہد کا قول میرے نزدیک محقق ہے؛ لہٰذا اب بھی مقلد تعریف میں داخل ہے۔

هٰذَا الَّذِی ذَکَرْنَا إِنَّمَا هُوَ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ وَأَمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَدْلُولِ

فَإِنَّ الْقَضِيَّةَ الْمَذْكُورَةَ إِنَّمَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهَا كُلِّيَّةً إِذَا عُرِفَ أَنْوَاعُ الْحُكْمِ وَأَنَّ أَيَّ نَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ يَثْبُتُ بِأَيِّ نَوْعٍ مِنَ الْأَدِلَّةِ بِخُصُوصِيَّةٍ نَاشِئَةٍ مِنَ الْحُكْمِ كَكَوْنِ هَذَا الشَّيْءِ عِلَّةً لِذَلِكَ فَإِنَّ هَذَا الْحُكْمَ لَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهُ بِالْقِيَاسِ ، ثُمَّ الْمَبَاحِثُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْمَحْكُومِ بِهِ ، وَهُوَ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ كَكَوْنِهِ عِبَادَةً أَوْ عُقُوبَةً وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَنْدَرِجُ فِي كُلِّيَّةِ تِلْكَ الْقَضِيَّةِ فَإِنَّ الْأَحْكَامَ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ أَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ فَإِنَّ الْعُقُوبَاتِ لَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهَا بِالْقِيَاسِ، ثُمَّ الْمَبَاحِثُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْمَحْكُومِ عَلَيْهِ ، وَهُوَ الْمُكَلَّفُ وَمَعْرِفَةُ الْأَهْلِيَّةِ وَالْعَوَارِضِ الَّتِي تَعْرِضُ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ سَمَاوِيَّةً أَوْ مُكْتَسَبَةً مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ تِلْكَ الْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ أَيْضًا لِاخْتِلَافِ الْأَحْكَامِ بِاخْتِلَافِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بِالنَّظَرِ إِلَى وُجُودِ الْعَوَارِضِ وَعَدَمِهَا فَيَكُونُ تَرْكِيبُ الدَّلِيلِ عَلَى إِثْبَاتِ مَسَائِلِ الْفِقْهِ بِالشَّكْلِ الْأَوَّلِ هَكَذَا هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ ؛ لِأَنَّهُ حُكْمٌ هَذَا شَأْنُهُ مُتَعَلِّقٌ بِفِعْلٍ هَذَا شَأْنُهُ ، وَهَذَا الْفِعْلُ صَادِرٌ مِنْ مُكَلَّفٍ هَذَا شَأْنُهُ وَلَمْ تُوجَدِ الْعَوَارِضُ الْمَانِعَةُ مِنْ ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ وَيَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ قِيَاسٌ هَذَا شَأْنُهُ هَذَا هُوَ الصُّغْرَى ، ثُمَّ الْكُبْرَى قَوْلُنَا وَكُلُّ حُكْمٍ مَوْصُوفٍ بِالصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ الْمَوْصُوفُ فَهُوَ ثَابِتٌ فَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ الْأَخِيرَةُ مِنْ مَسَائِلِ أُصُولِ الْفِقْهِ وَبِطَرِيقِ الْمُلَازَمَةِ هَكَذَا كُلَّمَا وُجِدَ قِيَاسٌ مَوْصُوفٌ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ دَالٌّ عَلَى حُكْمٍ مَوْصُوفٍ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ يَثْبُتُ ذَلِكَ الْحُكْمُ لَكِنَّهُ وُجِدَ الْقِيَاسُ الْمَوْصُوفُ إلخ فَعُلِمَ أَنَّ جَمِيعَ الْمَبَاحِثِ الْمُتَقَدِّمَةِ مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ تِلْكَ الْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الْمَذْكُورَةِ الَّتِي هِيَ إِحْدَى مُقَدِّمَتَيِ الدَّلِيلِ عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ ، فَهَذَا هُوَ مَعْنَى التَّوَصُّلِ الْقَرِيبِ الْمَذْكُورِ

ترجمہ: یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا، دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے، لیکن مدلول کی طرف نظر کرتے ہوئے تو اس لیے کہ قضیہ مذکورہ کا اثبات کلی طور پر اسی وقت ممکن ہے، جب حکم کی قسمیں معلوم ہو جائیں اور یہ کہ احکام کی کون سی قسم کس نوع کی دلیل سے ثابت

ہوگی، ایسی خصوصیت کے ساتھ جو حکم سے پیدا ہونے والی ہے۔ جیسے کہ اس شی کا اس کے لیے علت ہونا؛ کیوں کہ حکم کو قیاس سے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے، بلکہ نص سے اس کا ثبوت ہوگا پھر وہ مباحث جو محکوم بہ سے متعلق ہیں اور وہ مکلّف کا فعل ہے جیسے کہ اس کا عبادت یا عقوبت وغیرہ ہونا اس میں سے جو اس قضیہ کے کلیہ ہونے میں داخل ہے؛ اس لیے کہ احکام مکلفین کے افعال کے اختلاف سے بدلتے رہتے ہیں؛ کیوں کہ عقوبات کو قیاس سے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے، پھر وہ مباحث جو محکوم علیہ سے متعلق ہیں اور وہ مکلف ہے جیسے کہ اہلیت اور ان عوارض کی معرفت جو اہلیت پر وارد ہوتے ہیں، خواہ سماوی ہوں یا کسبی، وہ بھی اسی قضیہ کلیہ کے تحت مندرج ہیں؛ کیوں کہ محکوم علیہ کے اختلاف سے احکام مختلف ہو جاتے ہیں، عوارض کے وجود اور ان کے عدم کی طرف نظر کرتے ہوئے، تو دلیل کی ترکیب فقہی مسائل کے اثبات پر شکل اول سے یوں ہوگی: " هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه " یہ صغریٰ ہے، پھر کبریٰ ہمارا قول " وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت " تو یہ قضیہ اخیرہ اصول فقہ کے مسائل سے ہے اور دلیل کی ترکیب بطریق ملازمہ کلیہ اس طرح ہوگی " وكلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم " تو جان لیا گیا کہ گزرے ہوئے تمام مباحث اسی قضیہ کلیہ کے تحت داخل ہیں، جو فقہی مسائل پر دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہے، یہی مذکور توصل قریب کا معنی ہے۔

تشریح: ماقبل کی ساری تفصیل دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے تھی کہ دلیل کے لیے فلاں فلاں شرط اور فلاں فلاں قید ہے اب یہاں سے ان شرائط و قیود کا تذکرہ کر رہے ہیں جو حکم اور مدلول کی طرف نظر کرتے ہوئے ہیں۔ مصنف کی صراحت کے مطابق اس کی چند شرطیں ہیں: (۱) اقسام حکم یعنی وجوب، ندب اور حرمت وغیرہ کا جاننا ضروری ہے (۲)

حکم کی کون سی قسم کس نوع کی دلیل سے ثابت ہے، اس کا جاننا بھی ضروری ہے مثلاً فرضیت کے ثبوت کے لیے نص قطعی کا ہونا ضروری ہے اور علت کا ثبوت قیاس سے نہیں ہوسکتا۔ اس کا علم اس لیے ضروری ہے کہ ہر حکم ہر دلیل سے ثابت نہیں ہوتا (۳) محکوم بہ یعنی فعل مکلّف کا جاننا ضروری ہے کہ وہ حلال ہے یا حرام، عبادت کے قبیل سے ہے یا عقوبت کے قبیل سے، اس کا علم اس لیے ضروری ہے کہ افعال کی تبدیلی سے احکام تبدیل ہو جاتے ہیں (۴) محکوم علیہ یعنی مکلّف کا جاننا ضروری ہے؛ کیوں کہ مکلفین کے اختلاف سے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں، مثلاً مسافر اور مقیم اسی طرح آزاد اور غلام کے احکام الگ الگ ہیں (۵) عوارض کا جاننا بھی ضروری ہے؛ کیوں کہ ان کا اثر بھی براہ راست احکام پر پڑتا ہے، عوارض خواہ اکتسابی ہوں جیسے: سفر وغیرہ یا سماوی ہوں جیسے: مرض وغیرہ، ظاہر ہے کہ مریض اور تندرست کے احکام یکساں نہیں ہیں۔

حاصل یہ کہ قضیہ کے باعتبار مدلول صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مذکورہ پانچوں شرطیں پائی جائیں، تو اب قیاس اقترانی کے طور پر دلیل کی شکل دیکھیے: دعویٰ ہے "هذا الحكم ثابت" دلیل یوں ہوگی: "لانه هذا شانه" یہ صغریٰ ہے، جس سے انواع احکام مثلاً واجب، مستحب اور حرام وغیرہ کی طرف اشارہ ہے اور "متعلق بفعل هذا شانه" یہ محکوم بہ کے احوال کی طرف اشارہ ہے اور "هذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه" یہ محکوم علیہ کے احوال کی طرف اشارہ ہے اور "لم توجد العوارض المانعة عن ثبوت هذا الحكم" یہ عوارض کی نفی کی طرف اشارہ ہے اور "يدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه" یہ دلیل کی نوع کی طرف اشارہ ہے اور دلیل کا کبریٰ یہ ہے "و كل حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه فهو ثابت" تو اب نتیجہ یہ نکلے گا "هذا الحكم ثابت" ظاہر ہے کہ قضیہ کلیہ جو کبریٰ ہے، یہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے اور اگر دلیل قیاس استثنائی یعنی ملازمہ کلیہ کے طور پر ہو تو اس کی صورت یوں ہوگی: دعویٰ ہے "هذا الحكم ثابت" دلیل "كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت

ذلک الحکم " نتیجہ ہوگا" ھذا الحکم ثابت " ظاہر ہے کہ یہاں ملازمہ کلیہ یعنی کلما و جد الخ اصول فقہ کا مسئلہ ہے۔

فعلم ان جمیع المباحث : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جب اثبات مسائل پر دلیل کی ترکیب اس طرح ہوگی تو اس سے یہ بات سمجھ میں آ رہی ہے کہ مباحث مذکورہ کو قضیہ کلیہ کے کلیہ ہونے میں بڑا دخل ہے اور یہ سارے مباحث اسی قضیہ کلیہ کے تحت مندرج ہیں اور توصل قریب کا بھی یہی مطلب ہے کہ یہ قضیہ کلیہ ان شرائط و قیود کو ملحوظ رکھنے کے بعد ہی فقہ تک توصل قریب کے ساتھ پہنچانے والا ہوگا۔

وَإِذَا عُلِمَ أَنَّ جَمِيعَ مَسَائِلِ الْأُصُولِ رَاجِعَةٌ إِلَى قَوْلِنَا كُلُّ حُكْمٍ كَذَا يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ دَلِيلٌ كَذَا فَهُوَ ثَابِتٌ أَوْ كُلَّمَا وُجِدَ دَلِيلٌ كَذَا دَالٌّ عَلَى حُكْمٍ كَذَا يَثْبُتُ ذَلِكَ الْحُكْمُ عَلِمَ أَنَّهُ يُبْحَثُ فِي هَذَا الْعِلْمِ عَنِ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ الْكُلِّيَّتَيْنِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْأُولَى مُثْبِتَةٌ لِلثَّانِيَةِ وَالثَّانِيَةَ ثَابِتَةٌ بِالْأُولَى وَالْمَبَاحِثُ الَّتِي تَرْجِعُ إِلَى أَنَّ الْأُولَى مُثْبِتَةٌ لِلثَّانِيَةِ وَالثَّانِيَةَ ثَابِتَةٌ بِالْأُولَى بَعْضُهَا نَاشِئَةٌ عَنِ الْأَدِلَّةِ وَبَعْضُهَا نَاشِئَةٌ عَنِ الْأَحْكَامِ فَمَوْضُوعُ هَذَا الْعِلْمِ الْأَدِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ وَالْأَحْكَامُ إِذْ يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَهِيَ إِثْبَاتُهَا الْحُكْمَ وَعَنِ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْأَحْكَامِ وَهِيَ ثُبُوتُهَا بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ.

ترجمہ : اور جب معلوم ہوگیا کہ اصول فقہ کے تمام مسائل ہمارے قول " کل حکم کذا یدل علی ثبوتہ دلیل کذا فھو ثابت یا کلما وجد دلیل کذا دال علی حکم کذا یثبت ذلک الحکم " کی طرف لوٹتے ہیں تو جان لیا گیا کہ اس علم میں ادلہ شرعیہ اور احکام شرعیہ دونوں سے بحث کی جائے گی، اس حیثیت سے کہ پہلا دوسرے کے لیے مثبت اور دوسرا پہلے سے ثابت ہے اور وہ مباحث جو اس بات کی طرف لوٹ رہے ہیں کہ پہلا دوسرے کے لیے مثبت ہے اور دوسرا پہلے سے ثابت ہے، ان میں سے کچھ دلائل سے ناشی ہیں اور کچھ احکام سے ناشی ہیں، تو اس علم کا موضوع ادلہ شرعیہ اور

احکام ہیں: اس لیے کہ اس میں ادلہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور یہ دلائل کا احکام کو ثابت کرنا ہے اور احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور یہ احکام کا دلائل سے ثابت ہونا ہے۔

تشریح : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جب اصول فقہ میں شکل اول کے کبریٰ اور قیاس استثنائی کے ملازمہ کلیہ سے بحث ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں، ادلہ سے بحث اس حیثیت سے ہوگی کہ وہ مُثبِت للاحکام ہیں اور احکام سے بحث اس حیثیت سے ہوگی کہ وہ مُثبَت من الدلائل ہیں اور ہر علم میں موضوع کے عرض ذاتی سے بحث ہوتی ہے؛ لہٰذا یہاں بھی ادلہ واحکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی۔

(فَيُبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا) اَلْفَاءُ فِي قَوْلِهِ فَيُبْحَثُ مُتَعَلِّقٌ بِحَدِّ هَذَا الْعِلْمِ أَيْ إِذَا كَانَ حَدُّ أُصُولِ الْفِقْهِ هَذَا يَجِبُ أَنْ يُبْحَثَ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ وَالْأَحْكَامِ وَمُتَعَلِّقَاتِهِمَا وَالْمُرَادُ بِالْأَحْوَالِ الْعَوَارِضُ الذَّاتِيَّةُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا عُطِفَ عَلَى الْأَدِلَّةِ وَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ بِهَا يَرْجِعُ إِلَى الْأَدِلَّةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا هُوَ الْأَدِلَّةُ الْمُخْتَلَفُ فِيهَا كَالْإِسْتِصْحَابِ وَالِاسْتِحْسَانِ وَأَدِلَّةِ الْمُقَلِّدِ وَالْمُسْتَفْتِي وَأَيْضًا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ مِمَّا لَهُ مَدْخَلٌ فِي كَوْنِهَا مُثْبِتَةً لِلْحُكْمِ كَالْبَحْثِ عَنِ الِاجْتِهَادِ وَنَحْوِهِ.

ترجمہ : (تو اصول فقہ میں ادلہ اور ان کے متعلقات سے بحث کی جائے گی۔ ماتن کے قول "فیحث فیہ" میں "فا" اس علم کی تعریف سے متعلق ہے، یعنی جب اصول فقہ کی تعریف یہ ہے تو واجب ہے کہ دلائل واحکام اور ان کے متعلقات کے احوال سے بحث کی جائے اور احوال سے مراد عوارض ذاتیہ ہیں اور "مایتعلق بھا" کا عطف "ادلہ" پر ہے اور ماتن کے قول "بھا" میں ضمیر "ادلہ" کی طرف لوٹ رہی ہے اور متعلقات ادلہ سے مراد مختلف فیہ دلائل ہیں جیسے استصحاب، استحسان اور مقلد و مستفتی کے ادلہ، نیز وہ چیزیں جو ادلہ اربعہ سے متعلق ہیں، ان میں سے جن کو ادلہ کے مثبت للحکم ہونے میں دخل ہے جیسے اجتہاد وغیرہ سے بحث کرنا۔

تشریح : متن کی عبارت " **فیبحث فیه** " میں "**فا**" تفریعیہ ہے، اس کا تعلق اصول فقہ کی تعریف لقبی کے ساتھ ہے، مطلب یہ ہوگا کہ جب اصول فقہ کی تعریف میں قواعد سے مراد وہ قضایا کلیہ ہیں جو فقہی احکام ومسائل پر دلیل بنتے ہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ اصول فقہ میں ادلہ اور احکام کے احوال ومتعلقات سے بحث کی جاتی ہے، احوال سے مراد یہاں عوارض ذاتیہ ہیں اور " **وما یتعلق بها** " میں واو عاطفہ ہے، اس کا عطف "**ادلة**" پر ہے اور "**بها**" کی ضمیر مجرور "**ادلة**" کی طرف لوٹ رہی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ "**مایتعلق بها**" سے مراد کیا ہے؟ تو اس سلسلے میں دو احتمال ہیں: (۱) اس سے مراد مختلف فیہ دلائل ہیں، مثلاً استصحاب، استحسان وغیرہ کہ بعض حضرات انہیں حجت مانتے ہیں اور بعض نہیں مانتے (۲) اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کو ادلہ اربعہ کے مثبت للاحکام ہونے میں کچھ نہ کچھ دخل ہے جیسے اجتہاد، شرائط راوی، انقطاع خبر، کیفیت سماع، راوی میں طعن اور مفہوم مخالف وغیرہ سے بحث کرنا کہ یہ سب ادلہ اربعہ کے متعلقات سے ہیں اس طور پر کہ ادلہ کے مثبت احکام ہونے میں ان کے لیے کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے۔

فائدہ : **استحسان**: نص، اجماع، ضرورت ومصلحت، عرف وعادت اور غیر ظاہر لیکن نسبتاً قوی قیاس کے مقابلے میں ظاہری قیاس کو چھوڑ دینے کا نام استحسان ہے۔ مثلاً اصول یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت ناپاک ہوگا اس کا جوٹھا بھی ناپاک ہوگا؛ کیونکہ جوٹھے میں اس کا لعاب دہن ملتا ہے اور لعاب گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے؛ لہذا جب گوشت ناپاک تو اس کا لعاب بھی ناپاک اور جب لعاب ناپاک تو اس کا جوٹھا بھی ناپاک ہوگا؛ یہی وجہ ہے کہ درندہ جانوروں کا جوٹھا ناپاک قرار دیا گیا۔ اس کا تقاضا یہ تھا کہ سباع طیور کا بھی جوٹھا ناپاک ہو، مگر ہم نے سباع طیور کے جوٹھے کو پاک قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ پرندوں کے پانی پینے میں زبان اور ان کا لعاب پانی تک نہیں پہنچتا، بلکہ وہ چونچ سے پانی پیتے ہیں اور چونچ ہڈی کی ہوتی ہے اور ہڈی پاک ہے، اس طرح پانی کسی ناپاک شی سے مس نہیں ہوتا؛ لہذا اس پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے سباع طیور کا جوٹھا پاک قرار دیا گیا۔ یہ مثال استحسان بالقیاس الخفی کی ہے کہ یہاں ظاہر مگر قوی قیاس کی بنا پر قیاس جلی کو ترک

کردیا گیا۔ یہ احناف کے نزدیک حجت ہے مگر امام شافعی اسے حجت نہیں مانتے۔ هذا هو المشهور بین الناس والمذکور فی الکتب العامة وللتفصیل مقام آخر۔

استصحاب: زمانۂ ماضی میں کسی امر کے ثابت ہونے کی وجہ سے موجودہ یا آئندہ زمانے میں بھی اس کو موجود ہی مانا جائے۔ استصحاب دلیل شرعی ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں اہل علم کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ کچھ لوگوں نے اسے علی الاطلاق حجت مانا ہے اور کچھ لوگوں نے علی الاطلاق اس کے حجت ہونے کی نفی کی ہے۔ اور احناف کا قول مختار یہ ہے کہ استصحاب حجت دافعہ ہے، حجت مثبتہ نہیں ہے یعنی ابتداءً اس سے کسی حکم کا ثبوت نہیں ہوسکتا مثلاً اگر کوئی شخص لاپتہ ہوجائے تو جب تک اس کے ہم عصر لوگوں کا انتقال نہ ہوجائے، اس کی املاک کے معاملے میں اسے زندہ تصور کیا جائے گا اور اس کے وارثوں کے درمیان اس کی جائداد تقسیم نہ ہوگی تو اب یہاں استصحاب اس کی املاک سے دوسروں کے حق کو دفع کرتا رہے گا، لیکن اس کے لاپتہ ہونے کے دوران اگر اس کا کوئی قریبی رشتے دار انتقال کرگیا تو اسے میت کے مال سے کچھ بھی نہیں ملے گا؛ کیوں کہ استصحاب سے کسی حق کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

وَاعْلَمْ أَنَّ الْعَوَارِضَ الذَّاتِيَّةَ لِلْأَدِلَّةِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ مِنْهَا الْعَوَارِضُ الذَّاتِيَّةُ الْمَبْحُوثُ عَنْهَا وَهِيَ كَوْنُهَا مُثْبِتَةً لِلْأَحْكَامِ وَمِنْهَا مَا لَيْسَتْ بِمَبْحُوثٍ عَنْهَا لَكِنْ لَهَا مَدْخَلٌ فِي لُحُوقِ مَا هِيَ مَبْحُوثٌ عَنْهَا كَكَوْنِهَا عَامَّةً أَوْ مُشْتَرَكَةً أَوْ خَبَرَ وَاحِدٍ وَأَمْثَالَ ذٰلِكَ وَمِنْهَا مَا لَيْسَ كَذٰلِكَ كَكَوْنِهِ ثُلَاثِيًّا أَوْ رُبَاعِيًّا قَدِيمًا أَوْ حَادِثًا أَوْ غَيْرَهَا فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ يَقَعُ مَحْمُولَاتٍ فِي الْقَضَايَا الَّتِي هِيَ مَسَائِلُ هٰذَا الْعِلْمِ وَالْقِسْمُ الثَّانِي يَقَعُ أَوْصَافًا وَقُيُودًا لِمَوْضُوعِ تِلْكَ الْقَضَايَا كَقَوْلِنَا الْخَبَرُ الَّذِي يَرْوِيهِ وَاحِدٌ يُوجِبُ غَلَبَةَ الظَّنِّ بِالْحُكْمِ، وَقَدْ يَقَعُ مَوْضُوعًا لِتِلْكَ الْقَضَايَا كَقَوْلِنَا الْعَامُّ يُوجِبُ الْحُكْمَ قَطْعًا، وَقَدْ يَقَعُ مَحْمُولًا فِيهَا، نَحْوُ النَّكِرَةِ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ عَامَّةٌ۔

ترجمہ: اور تم جان لو کہ ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں: ان میں سے ایک وہ

عوارض ذاتیہ جو مبحوث عنہا ہیں، وہ ادلہ کا مثبت للاحکام ہونا ہے اور ان میں سے دوسری قسم وہ ہے جو مبحوث عنہا نہیں ہے، لیکن اسے مبحوث عنہا کے الحاق ہونے میں دخل ہے، جیسا کہ ادلہ کا عام، مشترک اور خبر واحد وغیرہ ہونا اور تیسری قسم وہ ہے جو اس طرح نہ ہو جیسے ادلہ کا قدیم یا حادث وغیرہ ہونا، تو پہلی قسم ان قضایا میں محمول واقع ہوتی ہے جو اس علم کے مسائل ہیں اور دوسری قسم ان قضایا کے موضوع کے لیے اوصاف و قیود واقع ہوتی ہے جیسے ہمارا قول" الخبر الذی یرویہ واحد یوجب غلبۃ الظن بالحکم " اور کبھی ان قضایا کا موضوع واقع ہوتی ہے جیسے ہمارا قول "العام یوجب الحکم قطعا "اور کبھی ان قضایا میں محمول واقع ہوتی ہے جیسے : ''النکرۃ فی موضع النفی عامۃ "

تشریح : یہاں سے عوارض ذاتیہ کی اقسام بیان کر رہے ہیں، چناں چہ فرمایا کہ عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں: (۱) وہ عوارض ذاتیہ جو اس علم میں مبحوث عنہا اور مقصود اصلی ہیں وہ ادلہ کا مثبت للحکم ہونا ہے، یہ اثبات الاحکام بالادلہ ایسا عرض ذاتی ہے جس سے بحث کرنا اس علم کا مقصود اصلی ہے۔ (۲) وہ عوارض ذاتیہ جن سے بحث کرنا اس فن کا مقصود اصلی تو نہیں، لیکن ان سے بحث بایں طور کہ جاتی ہے کہ ان کو مبحوث عنہا کے لحوق میں دخل ہوتا ہے، مثلاً دلیل کا عام یا مشترک یا خبر واحد ہونا، یہ سب ادلہ کے عوارض ذاتیہ ہیں، لیکن خود مبحوث عنہا نہیں بلکہ ان کو مبحوث عنہا میں دخل ہے مثلاً اگر دلیل عام ہوگی تو کس حکم کے لیے مثبت ہوگی، مشترک ہوگی تو اس سے کس نوع کا حکم ثابت ہوگا، اگر خبر واحد ہوگی تو کس حکم کے لیے مفید ہوگی (۳) وہ عوارض ذاتیہ جو نہ تو مبحوث عنہا ہوں اور نہ ہی مبحوث عنہا میں دخیل ہوں مثلاً دلیل کا قدیم یا حادث ہونا۔

فالقسم الاول : یہاں سے عوارض ذاتیہ کی تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ مذکورہ بالا تینوں اقسام میں سے پہلی قسم قضایا کلیہ میں محمول واقع ہوتی ہے مثلاً "الکتاب یثبت الحکم قطعا " یہاں اثبات حکم قضیہ کلیہ کا محمول بن رہا ہے، عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم کبھی قضیہ کلیہ کے موضوع کا وصف اور قید بنتی ہے جیسے: الخبر الذی یرویہ واحد

یوجب غلبة الظن بالحکم " یہاں " الذی یرویه " عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم ہے جو موضوع "الخبر" کے لیے صفت واقع ہو رہی ہے اور کبھی یہ قسم قضیہ کلیہ کا موضوع بن جاتی ہے مثلاً "العام یوجب الحکم قطعا " یہاں "العام " خود قضیہ کلیہ کا موضوع واقع ہو رہا ہے اور کبھی یہ دوسری قسم قضیہ کلیہ کا محمول بنتی ہے جیسے " النکرة فی موضع النفی عامة " یہاں " عامة "عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم ہے جو قضیہ کا محمول واقع ہو رہی ہے۔

وَكَذٰلِكَ الْأَعْرَاضُ الذَّاتِيَّةُ لِلْحُكْمِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ أَيْضًا الْأَوَّلُ مَا يَكُونُ مَبْحُوثًا عَنْهَا ، وَهُوَ كَوْنُ الْحُكْمِ ثَابِتًا بِالْأَدِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ ، وَالثَّانِي مَا يَكُونُ لَهُ مَدْخَلٌ فِي لُحُوقِ مَا هُوَ مَبْحُوثٌ عَنْهَا كَكَوْنِهِ مُتَعَلِّقًا بِفِعْلِ الْبَالِغِ أَوْ بِفِعْلِ الصَّبِيِّ وَنَحْوِهِ .وَالثَّالِثُ مَا لَا يَكُونُ كَذٰلِكَ فَالْأَوَّلُ يَكُونُ مَحْمُولًا فِي الْقَضَايَا الَّتِي هِيَ مَسَائِلُ هٰذَا الْعِلْمِ وَالثَّانِي أَوْصَافًا وَقُيُودًا لِمَوْضُوعِ تِلْكَ الْقَضَايَا ، وَقَدْ يَقَعُ مَوْضُوعًا وَقَدْ يَقَعُ مَحْمُولًا كَقَوْلِنَا الْحُكْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْعِبَادَةِ يَثْبُتُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَنَحْوُ الْعُقُوبَةِ لَا تَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ وَنَحْوُ زَكَاةِ الصَّبِيِّ عِبَادَةٌ .وَأَمَّا الثَّالِثُ مِنْ كِلَا الْقِسْمَيْنِ بِمَعْزِلٍ عَنْ هٰذَا الْعِلْمِ وَعَنْ مَسَائِلِهِ .

ترجمہ : اسی طرح حکم کے عوارض ذاتیہ کی بھی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم جو مبحوث عنہا ہو اور وہ حکم کا ادلہ مذکورہ سے ثابت ہونا ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جس کو مبحوث عنہا کے لحوق میں دخل ہو جیسے حکم کا بالغ یا نابالغ وغیرہ کے فعل سے متعلق ہونا، اور تیسری قسم وہ ہے جو اس طرح نہ ہو، پہلی قسم ان قضایا میں محمول واقع ہو گی جو اس علم کے مسائل ہیں اور دوسری قسم ان قضایا کے موضوع کے لیے اوصاف وقیود بنتی ہے اور کبھی موضوع واقع ہوتی ہے اور کبھی محمول واقع ہوتی ہے جیسے ہمارا قول "الحکم المتعلق بالعبادة یثبت بخبر الواحد " اور جیسے "العقوبة لا یثبت بالقیاس "اور جیسے " زکوٰة الصبی عبادة" لیکن دونوں اقسام میں سے تیسری قسم اس علم اور اس کے مسائل سے جدا ہے۔

تشریح : جس طرح ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں، اسی طرح احکام کے عوارض ذاتیہ کی بھی تین قسمیں ہیں: (۱) اس فن میں مبحوث عنہا اور مقصود اصلی ہوں جیسے: احکام کا ادلہ سے ثابت ہونا (۲) مبحوث عنہا سے متعلق ہوں جیسے: حکم کا بالغ، یا نابالغ، مسافر یا مقیم سے متعلق ہونا (۳) اس علم میں مبحوث عنہا ہوں اور نہ مبحوث عنہا سے متعلق ہوں جیسے: احکام کا قدیم یا حادث ہونا وغیرہ۔ اب پہلی قسم صرف فقہ کا محمول واقع ہوگی جیسے " الحکم یثبت بخبر الواحد " یہاں ''یثبت بخبر الواحد " پہلی قسم ہے جو قضیہ کا محمول واقع ہو رہی ہے اور دوسری قسم کبھی تو موضوع کی صفت واقع ہوگی جیسے " الحکم المتعلق بالعبادة یثبت بخبر الواحد " یہاں ''المتعلق بالعبادة'' دوسری قسم ہے جو موضوع'' الحکم " کی صفت واقع ہو رہی ہے اور کبھی یہ قسم محمول واقع ہوگی جیسے ''زکوٰۃ الصبی عبادۃ '' یہاں ''عبادة'' دوسری قسم ہے جو محمول واقع ہو رہی ہے اور کبھی یہ دوسری قسم قضیہ کا موضوع واقع ہوگی جیسے'' العقوبة لا تثبت بالقیاس " یہاں ''العقوبة'' دوسری قسم ہے جو موضوع واقع ہو رہی ہے۔

واما الثالث : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم، اسی طرح احکام کے عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم جو نہ تو مبحوث عنہا ہیں اور نہ ہی مبحوث عنہا کے ساتھ ان کا کوئی تعلق ہے مثلاً دلیل کا جملہ اسمیہ ہونا، جملہ فعلیہ ہونا، ثلاثی ہونا، رباعی ہونا وغیرہ، یہ سب ایسے عوارض ذاتیہ ہیں جو نہ تو مبحوث عنہا ہیں اور نہ مبحوث عنہا میں ان کا کوئی دخل ہے؛ لہٰذا اصول فقہ میں ان سے بحث بھی نہیں کی جائے گی۔

(وَيَلْحَقُ بِهِ الْبَحْثُ عَمَّا يَثْبُتُ بِهَذِهِ الْأَدِلَّةِ ، وَهُوَ الْحُكْمُ وَعَمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ) اَلضَّمِيرُ الْمَجْرُورُ فِي قَوْلِهِ وَيَلْحَقُ بِهِ رَاجِعٌ إِلَى الْبَحْثِ الْمَدْلُولِ فِي قَوْلِهِ فَيُبْحَثُ وَقَوْلُهُ عَمَّا يَثْبُتُ أَيْ عَنْ أَحْوَالِ مَا يَثْبُتُ وَقَوْلُهُ عَمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ أَيْ بِالْحُكْمِ ، وَهُوَ الْحَاكِمُ وَالْمَحْكُومُ بِهِ وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ وَاعْلَمْ أَنَّ قَوْلَهُ وَيَلْحَقُ بِهِ يَحْتَمِلُ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يُرَادَ بِهِ أَنْ يُذْكَرَ مَبَاحِثُ الْحُكْمِ بَعْدَ مَبَاحِثِ الْأَدِلَّةِ عَلَى أَنَّ مَوْضُوعَ هَذَا الْعِلْمِ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ وَالثَّانِي أَنَّ

مَوْضُوعَ هَذَا الْعِلْمِ الْأَدِلَّةُ فَقَطْ وَإِنَّمَا يُبْحَثُ عَنِ الْأَحْكَامِ عَلَى أَنَّهُ مِنْ لَوَاحِقِ هَذَا الْعِلْمِ فَإِنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ هِيَ أَدِلَّةُ الْفِقْهِ، ثُمَّ أُرِيدَ بِهِ الْعِلْمُ بِالْأَدِلَّةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُثْبِتَةٌ لِلْحُكْمِ فَالْمَبَاحِثُ النَّاشِئَةُ عَنِ الْحُكْمِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ خَارِجَةٌ عَنْ هَذَا الْعِلْمِ وَهِيَ مَسَائِلُ قَلِيلَةٌ تُذْكَرُ عَلَى أَنَّهَا لَوَاحِقُ وَتَوَابِعُ لِمَسَائِلِ هَذَا الْعِلْمِ كَمَا أَنَّ مَوْضُوعَ الْمَنْطِقِ التَّصَوُّرَاتُ وَالتَّصْدِيقَاتُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُوْصِلَةٌ إِلَى تَصَوُّرٍ وَتَصْدِيقٍ فَمُعْظَمُ مَسَائِلِ الْمَنْطِقِ رَاجِعٌ إِلَى أَحْوَالِ الْمُوْصِلِ وَإِنْ كَانَ يُبْحَثُ فِيهِ عَلَى سَبِيلِ النُّدْرَةِ عَنْ أَحْوَالِ التَّصَوُّرِ الْمُوْصِلِ إِلَيْهِ كَالْبَحْثِ عَنِ الْمَاهِيَّاتِ أَنَّهَا قَابِلَةٌ لِلْحَدِّ فَهَذَا الْبَحْثُ يُذْكَرُ عَلَى طَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ فَكَذَا هُنَا وَفِي بَعْضِ كُتُبِ الْأُصُولِ لَمْ يُعَدَّ مَبَاحِثُ الْحُكْمِ مِنْ مَبَاحِثِ هَذَا الْعِلْمِ لَكِنَّ الصَّحِيحَ هُوَ الِاحْتِمَالُ الْأَوَّلُ.

ترجمہ : (اور اس کے ساتھ وہ بحث بھی لاحق ہے، جو ان ادلہ سے ثابت ہوتی ہے اور وہ حکم اور اس کے متعلقات ہیں) ماتن کے قول "یلحق به" میں ضمیر مجرور اس بحث کی طرف لوٹ رہی ہے جو ماتن کے قول "فیبحث" میں مذکور ہے، اور ماتن کے قول "عما یثبت" سے مراد "عن احوال مایثبت" ہے اور ماتن کے قول "عما یتعلق به" میں ضمیر مجرور کا مرجع "حکم" ہے اور متعلقات حکم سے مراد حاکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں، اور تم جان لو کہ ماتن کا قول "ویلحق به" دو امر کا احتمال رکھتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس سے مراد یہ لیا جائے کہ حکم کے مباحث، ادلہ کے مباحث کے بعد مذکور ہوں گے، اس بنیاد پر کہ اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس علم کا موضوع صرف ادلہ ہیں اور احکام سے بحث اس لیے کی جاتی ہے کہ وہ اس علم کے لواحق سے ہیں؛ اس لیے کہ اصول فقہ، فقہ کے دلائل ہیں پھر اصول فقہ سے مراد ادلہ کو اس حیثیت سے جاننا ہے کہ وہ مثبت حکم ہیں، تو حکم سے پیدا ہونے والے مباحث اور اس کے متعلقات اس علم سے خارج ہیں اور یہ تھوڑے مسائل ہیں، جن کو اس بنیاد پر ذکر کیا جاتا ہے کہ یہ اس علم کے مسائل سے لاحق اور ان کے تابع ہیں، جیسا کہ منطق کا موضوع

تصورات وتصدیقات اس حیثیت سے ہیں کہ وہ (مجہول) تصور وتصدیق تک پہنچانے والے ہیں، تو منطق کے بیشتر مسائل موصل کے احوال کی طرف لوٹتے ہیں؛ اگر چہ منطق میں کبھی کبھار تصور موصل الیہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے، جیسے ماہیات سے بحث کرنا کہ وہ حد کو قبول کرنے والی ہیں، تو یہ بحث بطریق تبعیت مذکور ہوتی ہے، یہی حال یہاں بھی ہے، اور بعض کتب اصول میں حکم کے مباحث اس علم کے مباحث سے شمار نہیں کیے گئے ہیں، لیکن پہلا احتمال صحیح ہے۔

تشریح : اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ اس علم میں جس طرح ادلہ اور ان کے متعلقات سے بحث ہوتی ہے، اسی طرح جو چیز ادلہ سے ثابت ہوتی ہے یعنی احکام اور ان کے متعلقات ان سے بھی تبعاً وضمناً بحث ہوتی ہے۔ عبارت کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "یلحق بہ" کی ضمیر مجرور اس بحث کی طرف لوٹ رہی ہے جو سابقہ عبارت "فیبحث" سے ماخوذ ومفہوم ہے اور "عما یثبت" میں "ما" سے پہلے مضاف محذوف ہے یعنی "عن احوال مایثبت" کیوں کہ احوال ہی سے بحث کی جاتی ہے اور "یتعلق بہ" کی ضمیر مجرور حکم کی طرف لوٹ رہی ہے اور متعلقات حکم سے مراد حاکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں۔

مصنف کی اس وضاحت کے مطابق متن تنقیح کی عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ بحث ادلہ کے ساتھ اس چیز کی بحث لاحق ہوتی ہے جو ادلہ سے ثابت ہے یعنی حکم اور اس کے متعلقات، اب لاحق ہونے کا مطلب کیا ہے؟ تو اس سلسلے میں دو احتمال ہیں: (۱) لحوق بعد کے معنی میں ہے، اس تقدیر پر مطلب یہ ہوگا کہ ادلہ کے احوال کو پہلے اور احکام کے احوال کو بعد میں ذکر کیا جائے گا اس صورت میں اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہوں گے (۲) لحوق بمعنی تبعیت ہو، اب معنی یہ ہوگا کہ ادلہ کی بحث اصالۃً واستقلالاً اور احکام کی بحث تبعاً وضمناً مذکور ہوگی، اس صورت میں اصول فقہ کا موضوع اصالۃً ادلہ ہوں گی اور احکام کو تبعاً ذکر کیا جائے گا جیسے منطق کا موضوع تصور وتصدیق مُوصل ہیں، لیکن تصور مجہول اور تصور مُوصل الیہ سے بحث تبعاً ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض کتب

اصول میں احکام کے مباحث اصول فقہ سے شمار نہیں کیے گئے ہیں، لیکن مصنف کی صراحت کے مطابق پہلا احتمال راجح ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔

وَقَوْلُهُ وَهُوَ الْحُكْمُ، فَإِنْ أُرِيدَ بِالْحُكْمِ الْخِطَابُ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ، وَهُوَ قَدِيمٌ فَالْمُرَادُ بِثُبُوتِهِ بِالْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ ثُبُوتُ عِلْمِنَا بِهِ بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ وَإِنْ أُرِيدَ بِالْحُكْمِ أَثَرُ الْخِطَابِ كَالْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ فَثُبُوتُهُ بِبَعْضِ الْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ صَحِيحٌ وَبِالْبَعْضِ لَا كَالْقِيَاسِ مَثَلًا؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ غَيْرُ مُثْبِتٍ لِلْوُجُوبِ، بَلْ مُثْبِتٌ غَلَبَةَ ظَنِّهِ بِالْوُجُوبِ كَمَا قِيلَ: إِنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِالْإِثْبَاتِ إِثْبَاتَ غَلَبَةِ الظَّنِّ وَإِنْ نُوقِشَ فِي ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّفْظَ الْوَاحِدَ لَا يُرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ وَالْمَجَازِيُّ مَعًا فَنَقُولُ نُرِيدُ فِي الْجَمِيعِ إِثْبَاتَ الْعِلْمِ لَنَا أَوْ غَلَبَةَ الظَّنِّ لَنَا.

ترجمہ: اور ماتن کے قول " وهو الحكم " میں اگر حکم سے مراد وہ خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہے اور قدیم ہے تو مراد اس کے ادلہ اربعہ کے ذریعے ثابت ہونے سے اس بات کا ثبوت ہے کہ ہم نے اسے ان ادلہ سے پہچانا ہے اور حکم سے مراد اگر خطاب کا اثر لیا جائے جیسے واجب اور حرام ہونا تو اس کا ثبوت بعض ادلہ اربعہ سے صحیح ہے اور بعض سے نہیں جیسے کہ قیاس وجوب کے لیے مثبت نہیں ہے بلکہ وہ وجوب کے غلبہ ظن کو ثابت کرنے والا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: قیاس مظہر ہے مُثبت نہیں، تو اثبات سے مراد غلبہ ظن کا اثبات ہے، اگر اس سلسلے میں مناقشہ کیا جائے کہ لفظ واحد سے ایک ہی ساتھ معنی حقیقی اور معنی مجازی مراد نہیں لیا جا سکتا تو ہم کہیں گے کہ ہم مراد لیتے ہیں تمام میں ہمارے علم کے ثابت کرنے کو یا غلبہ ظن کے ثابت کرنے کو۔

تشریح: اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: آپ نے یہ کہا کہ ادلہ کے مباحث کے ساتھ احکام اور ان کے متعلقات سے بھی اس علم میں بحث کی جاتی ہے، اب ہم پوچھتے ہیں کہ حکم سے مراد یہاں پر کیا ہے؟ اگر

حکم سے مراد "خطاب الله تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین" ہے تو یہ درست نہیں؛ کیوں کہ جو چیز دلائل سے ثابت ہوتی ہے وہ پہلے معدوم ہوتی ہے، جب کہ خطاب اللہ قدیم ہے اور اگر حکم سے مراد خطاب اللہ کا اثر ہے یعنی اباحت وحرمت اور وجوب وغیرہ تو ان کا ثبوت اصول ثلاثہ یعنی کتاب وسنت اور اجماع امت سے تو یقینی ہے، لیکن قیاس سے یہ احکام ثابت نہیں ہوتے؛ کیوں کہ قیاس صرف مظہر حکم ہے، مثبت حکم نہیں ہے، تو ادلہ کے بارے میں مطلقا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ یہ مثبت احکام ہیں۔

جواب : یہاں حکم کے دونوں معنی مراد لیے جا سکتے ہیں، رہی بات یہ کہ اگر حکم سے مراد خطاب الٰہی ہو تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا، اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ادلہ سے خطاب اللہ کا نفس ثبوت مراد نہیں بلکہ ہمارے علم میں ثابت ہونا مراد ہے، اب ہم حادث ہیں تو ہمارا علم کیوں نہیں حادث ہوگا! اور اثر ونتیجہ والا معنی مراد لینے کی صورت میں اعتراض کا جواب یہ دیا جائے کہ ثبوت جس طرح ادلہ ثلاثہ سے ہوتا ہے، اس طرح قیاس سے بھی ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ادلہ ثلاثہ سے ثبوت قطعی اور یقینی ہوتا ہے اور قیاس سے ثبوت ظنی ہوتا ہے۔

سوال : اس تقریر پر تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آ رہا ہے؛ کیوں کہ اثبات ایک لفظ ہے جس کا استعمال قطعیت میں حقیقی اور ظن میں مجازی ہے تو ایک ہی لفظ سے آپ نے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد لیا یعنی کتاب وسنت اور اجماع امت کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ نے حقیقی معنی مراد لیا اور قیاس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ نے مجازی معنی مراد لیا، اسی کو جمع بین الحقیقۃ والمجاز کہتے ہیں جو درست نہیں ہے۔

جواب : تمام ادلہ میں اثبات سے مراد اثبات العلم لنا او اثبات غلبۃ الظن لنا ہے۔ بلفظ دیگر یوں کہہ لیجیے کہ یہاں عموم مجاز کے طور پر ثبوت سے مراد مطلقا ادراک ہے خواہ ادراک جازم ہو یا ادراک راجح تو ادلہ ثلاثہ سے ادراک جازم کا حصول ہوتا ہے اور قیاس سے ادراک راجح یعنی غلبۂ ظن کا حصول ہوتا ہے۔

فائدہ : **عموم مجاز** : ایسا مجازی معنی مراد لینا کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد

ہو جائے جیسے: لفظ اسد سے شجاع مراد لینا کہ شیر بھی شجاع کا ایک فرد ہے۔

وَاعْلَمْ أَنِّي لَمَّا وَقَعْتُ فِي مَبَاحِثِ الْمَوْضُوعِ وَالْمَسَائِلِ أَرَدْتُ أَنْ أُسْمِعَكَ بَعْضَ مَبَاحِثِهِمَا الَّتِي لَا يَسْتَغْنِي الْمُحَصِّلُ عَنْهَا وَإِنْ كَانَ لَا يَلِيقُ بِهَذَا الْفَنِّ مِنْهَا أَنَّهُمْ قَدْ ذَكَرُوا أَنَّ الْعِلْمَ الْوَاحِدَ قَدْ يَكُونُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ كَالطِّبِّ فَإِنَّهُ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ بَدَنِ الْإِنْسَانِ وَعَنِ الْأَدْوِيَةِ وَنَحْوِهَا ، وَهَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ وَالتَّحْقِيقُ فِيهِ أَنَّ الْمَبْحُوثَ عَنْهُ فِي الْعِلْمِ إِنْ كَانَ إِضَافَةَ شَيْءٍ إِلَى آخَرَ كَمَا أَنَّ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ يُبْحَثُ عَنْ إِثْبَاتِ الْأَدِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَفِي الْمَنْطِقِ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ إِيصَالِ تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ ، إِلَى تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ وَقَدْ يَكُونُ بَعْضُ الْعَوَارِضِ الَّتِي لَهَا مَدْخَلٌ فِي الْمَبْحُوثِ عَنْهُ نَاشِئَةً عَنْ أَحَدِ الْمُضَافَيْنِ وَبَعْضُهَا عَنِ الْآخَرِ فَمَوْضُوعُ هَذَا الْعِلْمِ كِلَا الْمُضَافَيْنِ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَبْحُوثُ عَنْهُ الْإِضَافَةَ لَا يَكُونُ مَوْضُوعُ الْعِلْمِ الْوَاحِدِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً ؛ لِأَنَّ اتِّحَادَ الْعِلْمِ وَاخْتِلَافَهُ إِنَّمَا هُوَ بِاتِّحَادِ الْمَعْلُومَاتِ أَيِ الْمَسَائِلِ وَاخْتِلَافِهَا فَاخْتِلَافُ الْمَوْضُوعِ يُوجِبُ اخْتِلَافَ الْعِلْمِ وَإِنْ أُرِيدَ بِالْعِلْمِ الْوَاحِدِ مَا وَقَعَ الِاصْطِلَاحُ عَلَى أَنَّهُ عِلْمٌ وَاحِدٌ مِنْ غَيْرِ رِعَايَةِ مَعْنًى يُوجِبُ الْوَحْدَةَ فَلَا اعْتِبَارَ بِهِ عَلَى أَنَّ لِكُلٍّ وَاحِدٍ أَنْ يَصْطَلِحَ حِينَئِذٍ عَلَى أَنَّ الْفِقْهَ وَالْهَنْدَسَةَ عِلْمٌ وَاحِدٌ وَمَوْضُوعُهُ شَيْئَانِ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ وَالْمِقْدَارُ وَمَا أَوْرَدُوا مِنَ النَّظِيرِ ، وَهُوَ بَدَنُ الْإِنْسَانِ وَالْأَدْوِيَةُ فَجَوَابُهُ أَنَّ الْبَحْثَ فِي الْأَدْوِيَةِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ حَيْثُ إِنَّ بَدَنَ الْإِنْسَانِ يَصِحُّ بِبَعْضِهَا وَيَمْرَضُ بِبَعْضِهَا فَالْمَوْضُوعُ فِي الْجَمِيعِ بَدَنُ الْإِنْسَانِ .

ترجمہ : تم جان لو کہ جب میں موضوع اور مسائل کے مباحث میں پڑا تو میں نے چاہا کہ تمہیں ان دونوں کے بعض وہ مباحث سناؤں جن سے علم حاصل کرنے والا بے نیاز نہیں ہو سکتا، اگر چہ وہ مباحث اس فن کے لائق نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ اصولیین نے ذکر کیا ہے کہ ایک علم کے لیے کبھی ایک سے زائد موضوع ہوتے ہیں مثلاً علم طب میں بدن انسانی سے بھی بحث کی جاتی ہے اور دواؤں کے احوال سے بھی، حالاں کہ یہ صحیح نہیں ہے اور حق بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ اگر کسی علم میں مبحوث عنہ اضافت بین

اشتین ہو جیسا کہ اصول فقہ میں ادلہ کے حکم کو ثابت کرنے سے بحث کی جاتی ہے اور منطق میں تصور یا تصدیق (معلوم) کے تصور یا تصدیق (مجہول) تک پہنچانے سے بحث کی جاتی ہے اور بعض وہ عوارض جن کا مبحوث عنہ میں دخل ہو، مُضافین میں سے ایک سے پیدا ہوں اور بعض دوسرے سے تو اس علم کا موضوع دونوں مضاف ہیں اور اگر مبحوث عنہ اضافت نہ ہو تو ایک علم کا موضوع کثیر چیزیں نہ ہوں گی؛ کیوں کہ علم کا اتحاد و اختلاف معلومات یعنی مسائل کے اتحاد و اختلاف کو واجب کرتا ہے اور اگر علم واحد سے مراد وہ چیز لی جائے جس پر اصطلاح واقع ہے کہ وہ ایک علم ہے، بغیر اس معنی کی رعایت کرتے ہوئے جو وحدت کو واجب کرتا ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، علاوہ ازیں ہر ایک کو اس وقت اصطلاح بنانے کا اختیار ہوگا کہ فقہ اور ہندسہ ایک ہے اور اس کا موضوع دو چیزیں ہیں، مکلّف کا فعل اور مقدار اور جو نظیر انہوں نے پیش کی ہے اور وہ بدن انسانی اور ادویہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ادویہ میں بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ بدن انسانی بعض دواؤں سے صحیح اور بعض سے بیمار ہوتا ہے، تو موضوع تمام میں بدن انسانی ہے۔

تشریح : یہاں سے چندان مباحث کا ذکر کر رہے ہیں، جن کا اصول فقہ میں کوئی دخل نہیں ہے، مگر اصول فقہ کے طلب گار کے لیے ان مباحث کا جاننا از حد ضروری ہے، چناں چہ مصنف علیہ الرحمہ نے یہاں تین مباحث کا تذکرہ کیا ہے: (۱) متعدد اشیا ایک علم کا موضوع بن سکتی ہیں یا نہیں؟ تو جمہور علماے اصول اس بات کے قائل ہیں کہ علم واحد کے موضوع میں مطلقاً تعدد ہو سکتا ہے، جیسے کہ علم طب کا موضوع بدن انسانی اور ادویہ دونوں ہیں؛ کیوں کہ علم طب میں ان دونوں کے احوال سے بحث ہوتی ہے، مگر مصنف علیہ الرحمہ کا موقف اس سلسلے میں یہ ہے کہ علی الاطلاق تعدد کا قول کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ اس میں تفصیل ہے کہ مبحوث عنہ اگر اضافت الشی الی الآخر ہو (موضوع ایسی چیز بن رہی ہو، جس کی اضافت و نسبت دوسری چیز کی طرف ہو) تو اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) وہ عوارض جن کو مبحوث عنہ میں دخل ہے، مضافین سے ناشی ہوں گے یا ایک سے، اگر دونوں سے پیدا ہوں تو علم واحد کے موضوع میں تعدد ہوگا جیسا کہ اصول فقہ میں ہے کہ جو عوارض ذاتیہ اس

میں مبحوث عنہ ہیں، ان میں سے کچھ ادلہ سے پیدا ہوتے ہیں جیسے دلیل کا عام ہونا، مشترک ہونا وغیرہ اور کچھ احکام سے پیدا ہوتے ہیں جیسے حکم کا عبادت یا عقوبت کے قبیل سے ہونا اور اگر مبحوث عنہ اضافت بین الشیئین ہو، لیکن جو عوارض مبحوث عنہا ہیں، مضافین میں سے کسی ایک سے پیدا ہوں، مثلاً علم منطق میں کہ یہاں مبحوث عنہ اضافت (ایصال) تو ضرور ہے، لیکن وہ عوارض جن کو مبحوث عنہا میں دخل ہے، صرف ایک مضاف یعنی مُوصِل سے پیدا ہوتے ہیں دوسرے مضاف یعنی مُوصَل الیہ سے پیدا نہیں ہوتے، پہلی صورت میں تعدد ہوسکتا ہے اور دوسری صورت میں نہیں اور اگر مبحوث عنہ اضافت ہی نہ ہو جیسے علم فقہ کا موضوع فعل مکلّف ہے، تو اس صورت میں بھی علم واحد کے موضوع میں تعدد نہیں ہو سکتا، حاصل یہ ہے کہ مسئلہ دائرہ کی تین صورتیں ہیں: (۱) مبحوث عنہ اضافت بین الشیئین ہو اور عوارض مضافین سے ناشی ہوں (۲) مبحوث عنہ اضافت ہو اور عوارض مضافین میں سے کسی ایک سے ناشی ہوں (۳) مبحوث عنہ سرے سے اضافت ہی نہ ہو۔ پہلی صورت میں تعدد موضوع جائز ہے، جب کہ دوسری اور تیسری صورت میں تعدد موضوع جائز نہیں ہے۔

فائدہ: صاحب توضیح نے پہلی اور تیسری صورت کے حکم کو صراحتاً بیان کیا ہے مگر دوسری صورت کو صراحتاً بیان نہیں کیا ہے لیکن یہ صورت بھی عبارت سے مستفاد ہے وہ اس طرح کہ مبحوث عنہ اضافت بین الشیئین کی دو مثالیں پیش کی ہیں: ایک تو یہ کہ اصول فقہ کا موضوع اثبات الادلۃ للاحکام ہے اور دوسری یہ کہ منطق کا موضوع ایصال تصور الی تصور اور ایصال تصدیق الی تصدیق ہے اور سب جانتے ہیں کہ منطق کا موضوع اضافت بین الشیئین ضرور ہے مگر عوارض مضافین سے ناشی نہیں ہوتے بلکہ صرف جانب موصل سے ناشی ہوتے ہیں، طرف موصل الیہ سے ناشی نہیں ہوتے؛ لہذا ضروری ہے کہ اس مثال کو دوسری صورت پر محمول کیا جائے اور اس کو پہلی صورت سے متصل اس لیے ذکر کیا کہ ان دونوں میں قدر مشترک اضافت بین الشیئین ہے، اس لیے نہیں کہ منطق کے موضوع میں بھی تعدد ہے جس طرح اصول فقہ کے موضوع میں تعدد ہے

اور اس صورت کو صراحتاً ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صورت مصنف کے قول" بعض العوارض الخ " سے مفہوم ہورہی ہے جیسا کہ "تلویح" کے محشی ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے "تصریح" میں اس کی صراحت کی ہے۔

لان اتحاد العلم : یہاں سے موضوع کے عدم تعدد پر دلیل قائم کررہے ہیں کہ علم کا اتحاد و اختلاف مسائل اور معلومات کے اتحاد و اختلاف سے ہوتا ہے، اگر مسائل ومعلومات میں اتحاد ہوتو علم بھی واحد ہوتا ہے اور اگر معلومات مختلف ہوں تو علم میں بھی تعدد ہوتا ہے اور معلومات ومسائل کا اتحاد واختلاف موضوع کے اتحاد واختلاف سے ہوتا ہے، اگر موضوع ایک ہے تو معلومات ومسائل میں بھی اتحادواختلاف ہوگا اور اگر موضوع مختلف ہے تو معلومات میں بھی اختلاف ہوگا، اس طرح علم کا اتحاد واختلاف موضوع کے اتحاد واختلاف پر موقوف ہوگا؛ کیوں کسی شی کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ اسی شی کا موقوف علیہ ہوتا ہے، اب اگر علم واحد کے لیے متعدد موضوع ہوں تو موضوع کا تعدد علم کے اختلاف وتعدد کا تقاضا کرے گا حالاں کہ ہم نے علم واحد فرض کیا ہے تو فرض کیا تھا ایک علم اور نکل آئے علوم متعددہ، یہ خرابی صرف اس لیے لازم آئی کہ ہم نے تعدد موضوع کا قول کیا ہے، معلوم یہ ہوا کہ تعدد موضوع کا قول علی الاطلاق درست نہیں ہے۔

وان ارید : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ مسائل ومعلومات کے اختلاف کے باوجود علم کے واحد ہونے پر اصطلاح قائم کرلی جائے تو اب موضوع کا تعدد علم کے تعدد کو مستلزم نہیں ہوگا؛ کیوں کہ علم کے واحد ہونے پر اصطلاح قائم ہے۔

جواب (۱) : ایسی اصطلاح ساقط اور کالعدم قرار دی جائے گی؛ کیوں کہ یہاں جہت مشترکہ کی رعایت کیے بغیر تعدد موضوع کے باوجود علم کے اتحاد پر اصطلاح قائم ہے جو صحیح نہیں؛ اس لیے کہ جو لوگ تعدد موضوع کے قائل ہیں، وہ بھی جہت مشترکہ کی قید لگاتے ہیں

جواب (۲): اگر اس اصطلاح کو معتبر قرار دیا جائے تو پھر کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ علم فقہ اور علم ہندسہ دونوں ایک ہی علم ہیں، حالاں کہ ان کو علم واحد کہنا بالکل غلط ہے؛ تو معلوم یہ

ہوا کہ معلومات ومسائل کے اختلاف کے باوجود علم ایک ماننے کی اصطلاح قائم کر لینا معتبر نہیں ہے۔

وما اوردوا: اس عبارت سے جمہور کی پیش کردہ دلیل کا جواب دینا چاہتے ہیں، جمہور نے اپنے موقف پر یہ دلیل پیش کی تھی کہ علم طب کا موضوع ادویہ اور بدنِ انسانی دونوں ہیں؛ اس لیے کہ دونوں ہی کے احوال سے علم طب میں بحث ہوتی ہے؛ لہٰذا ایک علم کے موضوع میں تعدد ہو سکتا ہے، اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ علم طب میں ادویہ سے بحث مستقل موضوع ہونے کے اعتبار سے نہیں ہوتی ہے بلکہ بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ ہونے کی وجہ سے ادویہ سے بحث ہوتی ہے کہ یہ ادویہ بدن انسانی کے لیے نفع بخش ہیں یا نقصان دہ ہیں۔

فائدہ : علم طب :وہ علم ہے جس کے ذریعے معالجۂ امراض اور حفظانِ صحت کی تدبیر معلوم ہو، اس کا موضوع بدن انسانی ہے صحت ومرض کی حیثیت سے اور غرض وغایت جسمانی امراض کی زد سے بچنا ہے۔

علم ھندسہ: وہ علم ہے جس میں خطوط وسطوح اور اجسام کے مقادیر ولواحق، مقادیر کے احوال واوضاع، باہمی نسبتیں اور اشکال کی خاصیتیں معلوم ہوں، موضوع مقدار اور غرض وغایت مقدار وکمیت کے احوال کا جاننا ہے۔

وَمِنْهَا أَنَّهُ قَدْ تُذْكَرُ الْحَيْثِيَّةُ فِي الْمَوْضُوعَاتِ وَلَهُ مَعْنَيَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الشَّيْءَ مَعَ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ مَوْضُوعٌ كَمَا يُقَالُ الْمَوْجُودُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَوْجُودٌ مَوْضُوعٌ لِلْعِلْمِ الْإِلٰهِيِّ فَيُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِي تَلْحَقُهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَوْجُودٌ كَالْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ وَنَحْوِهِمَا، وَلَا يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْمَوْضُوعَ مَا يُبْحَثُ عَنْ أَعْرَاضِهِ لَا مَا يُبْحَثُ عَنْهُ أَوْ عَنْ أَجْزَائِهِ وَثَانِيهِمَا أَنَّ الْحَيْثِيَّةَ تَكُونُ بَيَانًا لِلْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فَإِنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْءِ أَعْرَاضٌ ذَاتِيَّةٌ مُتَنَوِّعَةٌ وَإِنَّمَا يُبْحَثُ فِي عِلْمٍ عَنْ نَوْعٍ مِنْهَا فَالْحَيْثِيَّةُ بَيَانُ ذٰلِكَ النَّوْعِ فَقَوْلُهُمْ مَوْضُوعُ الطِّبِّ بَدَنُ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَصِحُّ وَيَمْرَضُ وَمَوْضُوعُ الْهَيْئَةِ أَجْسَامُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ لَهَا شَكْلًا يُرَادُ بِهِ

الْمَعْنَى الثَّانِي لَا الْأَوَّلُ إِذْ فِي الطِّبِّ يُبْحَثُ عَنِ الصِّحَّةِ وَالْمَرَضِ وَفِي الْهَيْئَةِ عَنِ الشَّكْلِ فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ هُوَ الْأَوَّلُ يَجِبُ أَنْ يُبْحَثَ فِي الطِّبِّ وَالْهَيْئَةِ عَنْ أَعْرَاضٍ لَاحِقَةٍ لِأَجْلِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ وَلَا يُبْحَثُ عَنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ وَالْوَاقِعُ خِلَافُ ذٰلِكَ.

ترجمہ : اوران مباحث میں سے یہ ہے کہ کبھی کبھی موضوعات میں حیثیت کا ذکر کیا جاتا ہے اور اس کے دو معنی ہیں: ایک یہ کہ شی اس حیثیت کے ساتھ موضوع ہے، مثلاً کہا جاتا ہے:" الموجود من حیث انه موجود موضوع للعلم الالٰھی "تو اس میں ان اعراض ذاتیہ سے بحث کی جائے گی، جو علم کو موجود ہونے کی حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں جیسے وحدت وکثرت وغیرہ اور اس میں خود اس حیثیت سے بحث نہیں کی جائے گی؛ اس لیے کہ موضوع وہ ہوتا ہے جس کے اعراض سے بحث کی جاتی ہے خود اس سے یا اس کے اجزا سے بحث نہیں کی جاتی۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ حیثیت کبھی ان اعراض ذاتیہ کے لیے بیان ہوتی ہے جن سے بحث کی جاتی ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے ایک شی کے مختلف اعراض ذاتیہ ہوں اور علم میں اس کی کسی ایک نوع سے بحث کی جائے، تو حیثیت بیان ہوگی اس نوع کے لیے؛ لہٰذا ان کا یہ قول کہ علم طب کا موضوع بدن انسانی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ صحیح اور بیمار ہوتا ہے اور ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے لیے شکل ہے، تو اس سے دوسرا معنی مراد لیا جائے گا، نہ کہ پہلا معنی؛ اس لیے کہ طب میں صحت ومرض سے اور علم ہیئت میں شکل سے بحث کی جاتی ہے۔ اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو ضروری ہے کہ علم طب وہیئت میں ان اعراض سے بحث کی جائے جو ان کو حیثیت کی وجہ سے لاحق ہوتے ہیں اور ان حیثیتوں سے بحث نہ کی جائے، حالاں کہ واقعہ اس کے خلاف ہے۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بحث ثانی کو بیان فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ عموماً موضوعات میں حیثیت کی قید ذکر کی جاتی ہے اور اس قید کے دو معنی ہیں: (۱) کبھی موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید اس لیے ذکر کی جاتی ہے کہ شی تنہا علم کا موضوع نہیں بن سکتی، بلکہ حیثیت کے ساتھ مل کر علم کا موضوع بنتی ہے، بایں معنی کہ وہ حیثیت موضوع

کا جز ہوتی ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ ''موجود من حیث انہ موجود''، علم الٰہی کا موضوع ہے، یہاں ''من حیث انہ موجود'' والی قید موضوع کا جز ہے؛ لہذا علم الٰہی میں موضوع کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے گی جو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں، جیسے وحدت وکثرت وغیرہ، چوں کہ اس صورت میں حیثیت خود موضوع کا ایک جز ہے اور یہ طے شدہ اصول ہے کہ موضوع کی ذات یا اس کے اجزا سے متعلق علم میں بحث نہیں کی جاتی؛ لہذا قید حیثیت سے بھی علم میں بحث نہیں کی جائے گی۔

(۲) کبھی موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید اس لیے ذکر کی جاتی ہے تا کہ وہ ان عوارض ذاتیہ کے لیے بیان ہو جو اس علم میں مبحوث عنہا ہیں، موضوع فقط شی محیث لہ بنتی ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب موضوع کے عوارض ذاتیہ کی متعدد انواع ہوں اور علم میں کسی ایک نوع کا بیان ہو تو اس وقت موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید لگا کر اس نوع کو بیان کر دیا جاتا ہے؛ مصنف علیہ الرحمہ نے اس کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں: (۱) علم طب کا موضوع بدن انسانی من حیث الصحۃ والمرض ہے، اب یہ صحت اور مرض کی قید اس بات کا بیان ہے کہ علم طب میں بدن انسانی کے جو عوارض مبحوث عنہا ہوں گے، وہ من حیث الصحۃ والمرض ہوں گے، ظاہر ہے کہ یہاں حیثیت مختلف عوارض ذاتیہ کی ایک نوع کو بیان کرنے کے لیے ہے (۲) علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم من حیث التشکل ہے، یہاں حیثیت اس بات کا بیان ہے کہ علم ہیئت میں جو عوارض مبحوث عنہا ہیں، وہ من حیث التشکل ہیں، حیثیت کی اس دوسری قسم کو بیانیہ کہتے ہیں اور جب یہ بیانیہ ہے تو خود صحت ومرض کے احوال سے علم طب میں اور شکل سے علم ہیئت میں بحث ہو گی؛ کیوں کہ یہاں حیثیت موضوع کا جز نہیں بن رہی ہے جس پر دلیل یہ ہے کہ اگر جز ہوتی تو پھر مبحوث عنہا نہیں ہوتی حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم طب میں خود صحت ومرض سے اور علم ہیئت میں شکل سے بحث ہوتی ہے۔

فائدہ: علم الٰہی: وہ علم ہے جس میں موجودات کے ایسے احوال سے بحث ہوتی ہے جو وجود کے واسطے سے لاحق ہوں مثلاً: موجود کا حادث ہونا، ممکن ہونا وغیرہ، اس

کا موضوع موجود من حیث الموجود ہے۔

علم ھیئت: وہ علم ہے جس سے اجرام علویہ اور اجسام بسیطہ کا کم وکیف اور این ووضع معلوم ہو، اس کا موضوع اجرام علویہ اور اجسام بسیطہ ہیں۔

وَمِنْهَا أَنَّ الْمَشْهُورَ أَنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ لَا يَكُونُ مَوْضُوعًا لِلْعِلْمَيْنِ أَقُولُ هٰذَا غَيْرُ مُمْتَنِعٍ ، بَلْ وَاقِعٌ فَإِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ يَكُونُ لَهُ أَعْرَاضٌ مُتَنَوِّعَةٌ فَفِي كُلِّ عِلْمٍ يُبْحَثُ عَنْ بَعْضٍ مِنْهَا كَمَا ذَكَرْنَا .وَإِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ يَكُونُ لَهُ أَعْرَاضٌ مُتَنَوِّعَةٌ فَإِنَّ الْوَاحِدَ الْحَقِيقِيَّ يُوصَفُ بِصِفَاتٍ كَثِيرَةٍ ، وَلَا يَضُرُّ أَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا حَقِيقِيَّةً وَبَعْضُهَا إِضَافِيَّةً وَبَعْضُهَا سَلْبِيَّةً ، وَلَا شَيْءَ مِنْهَا يَلْحَقُهُ لِجُزْئِهِ لِعَدَمِ الْجُزْءِ لَهُ فَلُحُوقُ بَعْضِهَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لِذَاتِهِ قَطْعًا لِلتَّسَلْسُلِ فِي الْمَبْدَأِ فَلُحُوقُ الْبَعْضِ الْآخَرِ إِنْ كَانَ لِذَاتِهِ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ وَإِنْ كَانَ لِغَيْرِهِ نَتَكَلَّمُ فِي ذٰلِكَ الْغَيْرِ حَتّٰى يَنْتَهِيَ إِلَى ذَاتِهِ قَطْعًا لِلتَّسَلْسُلِ فِي الْمَبْدَأِ .وَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ اسْتِكْمَالُهُ مِنْ غَيْرِهِ فَإِذَا ثَبَتَ ذٰلِكَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ مَوْضُوعَ عِلْمَيْنِ وَيَكُونَ تَمَيُّزُهُمَا بِحَسَبِ الْأَعْرَاضِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا وَذٰلِكَ ؛ لِأَنَّ اتِّحَادَ الْعِلْمَيْنِ وَاخْتِلَافَهُمَا بِحَسَبِ اتِّحَادِ الْمَعْلُومَاتِ وَاخْتِلَافِهَا وَالْمَعْلُومَاتُ هِيَ الْمَسَائِلُ فَكَمَا أَنَّ الْمَسَائِلَ تَتَّحِدُ وَتَخْتَلِفُ بِحَسَبِ مَوْضُوعَاتِهَا وَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى مَوْضُوعِ الْعِلْمِ فَكَذٰلِكَ تَتَّحِدُ الْمَسَائِلُ وَتَخْتَلِفُ بِحَسَبِ مَحْمُولَاتِهَا وَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى تِلْكَ الْأَعْرَاضِ وَإِنْ أُرِيدَ أَنَّ الِاصْطِلَاحَ جَرٰى بِأَنَّ الْمَوْضُوعَ مُعْتَبَرٌ فِي ذٰلِكَ لَا الْمَحْمُولَ فَحِينَئِذٍ لَا مُشَاحَّةَ فِي ذٰلِكَ عَلٰى أَنَّ قَوْلَهُمْ إِنَّ مَوْضُوعَ الْهَيْئَةِ هِيَ أَجْسَامُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ لَهَا شَكْلٌ وَمَوْضُوعَ عِلْمِ السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ مِنَ الطَّبْعِيِّ أَجْسَامُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ لَهَا طَبِيعَةٌ قَوْلٌ بِأَنَّ مَوْضُوعَهُمَا وَاحِدٌ لٰكِنَّ اخْتِلَافَهُمَا بِاخْتِلَافِ الْمَحْمُولِ ؛ لِأَنَّ الْحَيْثِيَّةَ فِيهِمَا بَيَانُ الْمَبْحُوثِ عَنْهُ لَا أَنَّهَا جُزْءُ الْمَوْضُوعِ وَإِلَّا يَلْزَمُ أَنْ لَا يُبْحَثَ فِيهِمَا عَنْ هَاتَيْنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ ، بَلْ عَمَّا يَلْحَقُهُمَا لِهَاتَيْنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ وَالْوَاقِعُ خِلَافُ ذٰلِكَ ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ

ترجمہ: اوران میں سے ایک بحث یہ ہے کہ مشہور ہے کہ ایک ہی شی دو علم کا موضوع

نہیں بن سکتی، میں کہتا ہوں کہ یہ محال نہیں ہے بلکہ واقع ہے؛ اس لیے کہ ایک شی کے لیے مختلف اور متنوع اعراض ہوتے ہیں، تو ہر علم میں ان کے بعض سے بحث کی جاتی ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور جزیں نیست کہ ہم نے کہا، شی واحد کے لیے متنوع اعراض ہو سکتے ہیں؛ کیوں کہ واحد حقیقی کو صفات کثیرہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ﴿ان صفات میں سے﴾ بعض حقیقی ہوں اور بعض اضافی، بعض صفات ایجابی ہوں بعض سلبی اور ان صفات میں کوئی صفت ایسی نہیں ہے جو اسے جز ہونے کی وجہ سے لاحق ہو؛ کیوں کہ اس کا کوئی جز نہیں اور بعض صفات کے لیے ضروری ہے کہ وہ بالذات لاحق ہوں، تسلسل فی المبدأ کو ختم کرنے کے لیے؛ لہذا بعض دوسری صفات کا لاحق ہونا اگر بالذات ہے تو یہی مطلوب ہے اور اگر اس کے غیر کی وجہ سے ہے تو ہم اس غیر میں کلام کریں گے یہاں تک کہ وہ اس کی ذات تک پہنچے، مبدأ میں تسلسل کو ختم کرنے کے لیے اور اس لیے بھی کہ اس سے استکمال بالغیر لازم آئے گا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو شی واحد کے لیے دو علم کا موضوع ہونا ممکن ہے اور ان دونوں کا امتیاز ان اعراض کے اعتبار سے ہوگا جن سے بحث کی جاتی ہے اور یہ اس لیے کہ دو علموں کا اتحاد و اختلاف معلومات کے اتحاد و اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے اور معلومات ہی مسائل ہیں، تو جس طرح مسائل اپنے موضوعات کے اعتبار سے متحد اور مختلف ہوتے ہیں اور یہ لوٹتے ہیں علم کے موضوع کی طرف ایسے ہی مسائل اپنے محمولات کے اعتبار سے بھی متحد اور مختلف ہوتے ہیں اور یہ ان اعراض کی طرف لوٹتے ہیں، اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ اصطلاح اس بات پر جاری ہوئی ہے کہ اس میں موضوع معتبر ہے نہ کہ محمول تو اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے، علاوہ ازیں ان کا یہ قول: علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے لیے شکل ہے اور علم طبعی میں سے علم السماء والعالم کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے لیے طبیعت ہے، اس بات کو بیان کرنا ہے کہ ان دونوں کا موضوع ایک ہے، لیکن ان کا اختلاف محمول کے اختلاف کی وجہ سے ہے؛ اس لیے کہ حیثیت ان دونوں میں مبحوث عنہ کا بیان ہے، نہ یہ کہ وہ موضوع کا جز ہے ورنہ تو لازم آئے

گا کہ ان دونوں علوم میں ان دونوں حیثیتوں سے بحث نہ کی جائے، بلکہ ان سے بھی جوان دونوں علوم کو اِن دونوں حیثیتوں سے لاحق ہوتے ہیں، حالاں کہ واقعہ اس کے خلاف ہے۔ واللہ اعلم

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ تیسری بحث کو بیان فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہی شی دو علم کا موضوع بن سکتی ہے یا نہیں؟ تو جمہور اہل اصول اس بات کے قائل ہیں کہ ایسا نہیں ہوسکتا، مگر مصنّف علیہ الرحمہ کو اس سے اتفاق نہیں ہے، ان کا کہنا ہے کہ یہ صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے کہ ایک شی دو علم کا موضوع بن رہی ہے گویا مصنف نے یہاں دو دعوے کیے ہیں: (۱) ایک شی دو علم کے لیے موضوع بن سکتی ہے (۲) ایسا واقع اور نفس الامر میں ثابت ہے۔ پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی شی کے عوارض ذاتیہ کی مختلف انواع ہوں، تو کسی نوع سے ایک علم میں بحث ہو اور کسی نوع سے دوسرے علم میں؛ لہذا شی واحد کا دو علم کے لیے موضوع بننا ممکن ہے، رہی بات یہ کہ شی واحد کے عوارض ذاتیہ کی مختلف انواع ہوسکتی ہیں، اس پر کیا دلیل ہے؟ تو سنیے: واحد حقیقی یعنی ذات باری تعالیٰ صفات کثیرہ کے ساتھ متصب ہوتی ہے اور یہ صفات ذات باری کے لیے عوارض ذاتیہ ہیں جو مختلف انواع کی ہیں، بعض صفات حقیقیہ ہیں، بعض اضافیہ بعض ایجابیہ اور بعض صفات سلبیہ ہیں۔ اب دیکھیے کہ یہ تمام صفات ذات باری کے عوارض ذاتیہ ہیں جو واحد حقیقی کو بالذات عارض ولاحق ہوتے ہیں؛ کیوں کہ اگر بالواسطہ لاحق ہوں تو کل تین صورتیں بنیں گی: (۱) وہ واسطہ باری تعالیٰ کا جز ہوگا (۲) وہ واسطہ امر مباین ہوگا، (۳) وہ واسطہ صفت ہوگا، یہ تینوں صورتیں باطل ہیں، پہلی صورت تو اس لیے باطل ہے کہ باری تعالیٰ بسیط ہے، اس کا کوئی جز نہیں، دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ وہ احتیاج الی الغیر اور استکمال بالغیر کو مستلزم ہے اور وہ جناب باری تعالیٰ میں محال ہے اور تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اگر واسطہ صفت ہو تو اس کے بارے میں ہم پھر اسی طرح بحث کریں گے کہ اس صفت کا عروض ولحوق واحد حقیقی کو جز کی وجہ سے ہے یا امر مباین کی وجہ سے ہے یا کسی اور صفت کے واسطے سے ہے، پہلی صورت باطل ہے اس لیے

کہ ذات باری بسیط ہے، اس کا کوئی جز نہیں ہے، اور دوسری صورت بھی باطل ہے کہ یہ استکمال بالغیر کو مستلزم ہے اور تیسری صورت بھی باطل ہے؛ کیوں کہ اس صفت کا عروض ذات باری کو کسی اور صفت کے واسطے سے ہوگا تو پھر ہم اس صفت کے بارے میں اسی طرح بحث کریں گے، اس طرح یہ سلسلہ چلتا ہی رہے گا تو تسلسل فی المبدأ لازم آئے گا؛ کیوں کہ یہ صفت جب دوسری صفت پر موقوف ہوگی تو وہ دوسری صفت مبدأ بنے گی، پھر یہ دوسری صفت تیسری صفت پر موقوف ہوگی تو تیسری مبدأ بنے گی، پھر تیسری، چوتھی پر موقوف ہوگی تو چوتھی صفت مبدأ بنے گی تو اس کا نتیجہ تسلسل فی المبادی کی صورت میں ظاہر ہوگا اور تسلسل محال ہے لہذا یہ ماننا ہوگا کہ کہیں نہ کہیں جا کر کسی صفت کا عروض ولحوق واحد حقیقی کو لذاتہ ہوگا اور جب ایک صفت کا عروض لذاتہ ثابت ہوگیا تو باقی میں بھی تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ پھر اسی طرح بحث کی جائے گی کہ باقی صفات کا عروض ولحوق جز کی وجہ سے ہے یا امر مباین کی وجہ سے ہے یا کسی صفت کے واسطے سے ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمام صفات واحد حقیقی کے لیے عوارض ذاتیہ ہیں اور صفات میں بعض حقیقی ہیں، بعض اضافی، بعض ایجابی اور بعض سلبی ہیں اور صفات ہی اعراض ہیں تو ثابت ہوا کہ واحد حقیقی کے لیے اعراض متنوعہ ہیں اور جب واحد حقیقی کے اعراض ذاتیہ متنوع ہو سکتے ہیں تو دوسری چیزوں کے لیے بدرجہ اولی مختلف اعراض ذاتیہ ہو سکتے ہیں، اب رہا سوال یہ کہ پھر علم کے مابین امتیاز کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں علوم متعددہ کا اختلاف و امتیاز عوارض ذاتیہ مبحوث عنھا کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا؛ کیوں کہ ہر علم میں الگ نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی تو جس طرح موضوع کے اختلاف سے علوم کے درمیان اختلاف و امتیاز ہوتا ہے اسی طرح محمولات کے اعتبار سے بھی امتیاز ہوگا۔

وان ارید ان الاصطلاح : اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ علوم کے درمیان امتیاز محمولات کی وجہ سے ہوتا ہے؛ کیوں کہ اصطلاح اسی پر قائم ہو چکی ہے کہ علوم کے درمیان تمایز موضوعات کی وجہ سے ہوتا ہے۔

جواب : اگر آپ کو یہ اصطلاح بنانے کا حق ہے کہ علوم کے درمیان امتیاز موضوعات کی

وجہ سے ہوتا ہے تو ہمیں بھی یہ اصطلاح بنانے کا حق ہے کہ علوم کے درمیان امتیاز محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور اصطلاح بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

علی ان قولھم : یہاں سے دوسرے دعوے پر دلیل بیان کر رہے ہیں کہ خارج میں دو علم کا موضوع شی واحد واقع ہے، چناں چہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں من حیث الشکل اور فن طبعی کے اقسام میں سے علم السماء والعالم کا موضوع بھی اجسام عالم ہیں تو اب دیکھیے کہ علم دو ہیں مگر موضوع دونوں کا ایک ہے اور جہاں تک امتیاز کی بات ہے تو وہ عوارض ذاتیہ سے ہوگا، ایک علم میں محمولات (عوارض ذاتیہ) شکل کی حیثیت سے ہوں گے اور دوسرے علم میں محمولات طبیعت کی حیثیت سے ہوں گے۔

فائدہ (۱): واحد حقیقی : اس ذات کو کہتے ہیں جو کسی جہت میں بھی ترکیب اور تعدد کو قبول نہ کرے۔

صفات حقیقیہ : جو اپنے تعقل وتصور اور تحقق فی الخارج میں غیر کی طرف محتاج نہ ہوں جیسے: اللہ تعالیٰ کا حی وقیوم ہونا۔

صفات اضافیہ : جن کا تعقل وتصور تو غیر پر موقوف نہ ہو مگر تحقق فی الخارج غیر پر موقوف ہو جیسے: قدرت وغیرہ۔

صفات ایجابیہ : جن کو باری تعالیٰ کے لیے ثابت کیا گیا ہو جیسے: مالک ہونا، رازق ہونا

صفات سلبیہ : وہ صفات ہیں جن کی ذات باری سے نفی کی جائے جیسے: اللہ کا جوہر اور عرض نہ ہونا۔

فائدہ (۲): علم السماء والعالم : وہ علم ہے جس میں اجسام کے احوال سے بحث ہوتی ہے، اجسام ارکان کے قبیل سے ہوں یا عناصر کے قبیل سے، اسی طرح اس میں اجسام کی بناوٹ اور ان کو تہ بہ تہ بالترتیب رکھنے کی حکمت معلوم ہوتی ہے۔

علم طبعی : وہ علم ہے جس میں اجسام سے من حیث التغیر بحث کی جاتی ہے کہ کون سا جسم متحرک ہے اور کون سا جسم ساکن ہے۔

(فَنَضَعُ الْكِتَابَ عَلَى قِسْمَيْنِ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَهِيَ

عَلٰی أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ :الرُّكْنُ الْأَوَّلُ فِي الْكِتَابِ أَيِ الْقُرْآنِ ، وَهُوَ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفَّتَيِ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا) فَخَرَجَ سَائِرُ الْكُتُبِ وَالْأَحَادِيثُ الْإِلٰهِيَّةُ وَالنَّبَوِيَّةُ وَالْقِرَاءَاتُ الشَّاذَّةُ ، وَقَدْ أَوْرَدَ ابْنُ الْحَاجِبِ أَنَّ هٰذَا التَّعْرِيفَ دَوْرِيٌّ؛ لِأَنَّهُ عَرَّفَ الْقُرْآنَ بِمَا نُقِلَ فِي الْمُصْحَفِ ، فَإِنْ سُئِلَ مَا الْمُصْحَفُ فَلَا بُدَّ أَنْ يُقَالَ الَّذِي كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ فَأَجَبْتُ عَنْ هٰذَا بِقَوْلِي (وَلَا دَوْرَ ؛ لِأَنَّ الْمُصْحَفَ مَعْلُومٌ) أَيْ فِي الْعُرْفِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْرِيفِهِ بِقَوْلِهِ الَّذِي كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ.

ترجمہ : (تو ہم کتاب کو دو قسموں پر رکھتے ہیں، پہلی قسم ادلہ شرعیہ کے بیان میں اور یہ چار ارکان پر ہیں: پہلا رکن کتاب یعنی قرآن کے بارے میں اور یہ وہ ہے جو ہماری طرف مصاحف کی جلدوں کے دو پٹھوں کے درمیان تواتر کے ساتھ نقل کیا گیا) تو باقی تمام کتابیں، احادیث قدسیہ، احادیث نبویہ اور قراءات شاذہ خارج ہوگئیں، ابن حاجب نے اعتراض کیا ہے کہ یہ تعریف دوری ہے؛ کیوں کہ قرآن کی تعریف "ما نقل فی المصحف" سے کی گئی ہے؛ لہٰذا اگر سوال کیا جائے کہ مصحف کیا ہے؟ تو ضروری ہے کہ کہا جائے: "الذی کتب فیہ القرآن" جس میں قرآن لکھا گیا ہو، اس اعتراض کا جواب میں نے اپنے اس قول سے دیا ہے (اور دور لازم نہیں آتا اس لیے کہ مصحف معلوم ہے) یعنی عرف میں؛ لہٰذا اس کی تعریف "الذی کتب فیہ القرآن" سے کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ کتاب کی اقسام کو بیان فرما رہے ہیں، کہ کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے: پہلی قسم ادلہ شرعیہ یعنی کتاب وسنت، اجماع امت اور قیاس کے بیان میں اور دوسری قسم احکام کے بیان میں ہے، سب سے پہلے کتاب اللہ کی تعریف بیان کی ہے کہ کتاب اللہ اور قرآن اس کو کہتے ہیں جو مصحف کے دو گتوں کے درمیان لکھا ہوا ہے اور تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے، "بین دفتی المصاحف" کی قید سے قرآن کے علاوہ باقی تمام کتابیں، احادیث قدسیہ اور مطلق احادیث خارج ہوگئیں اور تواتر کی قید

سے قراءات شاذہ خارج ہو گئیں؛ کیوں کہ وہ تواتر کے ساتھ منقول نہیں ہیں، مگر کتاب اللہ کی اس تعریف پر علامہ ابن حاجب نے ایک اعتراض کیا ہے۔

اعتراض : یہ تعریف دور پر مشتمل ہے؛ کیوں کہ اس تعریف کی رو سے قرآن کا سمجھنا مصحف کے سمجھنے پر موقوف ہے اور جب مصحف کے بارے میں سوال ہوگا تو کہا جائے گا "ما کتب فیہ القرآن" جس میں قرآن لکھا گیا ہے، تو مصحف کا سمجھنا قرآن کے سمجھنے پر موقوف ہوا اور شی کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ شی کا موقوف علیہ ہوتا ہے، گویا قرآن کا سمجھنا قرآن پر موقوف ہو گیا، یہی دور ہے اور دور باطل ہے؛ لہذا قرآن کی یہ تعریف صحیح نہیں ہے۔

جواب : قرآن کی تعریف میں مصاحف سے مراد قراء سبعہ: نافع مدنی، ابن کثیر مکی، ابو عمر بصری، ابن عامر دمشقی، عاصم کوفی، حمزہ کوفی کے مصاحف ہیں اور قراء سبعہ کے مصاحف لوگوں کے درمیان مشہور ہیں اور جو چیز مشہور ہوتی ہے وہ محتاج تعریف نہیں ہوتی اور جب مصحف محتاج تعریف نہیں تو دور بھی لازم نہیں آئے گا؛ کیوں کہ دور اسی وقت لازم آئے گا جب "ما کتب فیہ القرآن" سے مصحف کی تعریف کی جائے۔

ثُمَّ اَرَدْتُ تَحْقِيقًا فِي هٰذَا الْمَوْضِعِ اَنَّ هٰذَا التَّعْرِيْفَ اَيُّ نَوْعٍ مِّنْ اَنْوَاعِ التَّعْرِيْفَاتِ فَاِنَّ اِتْمَامَ الْجَوَابِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى هٰذَا فَقُلْتُ (وَلَيْسَ هٰذَا تَعْرِيْفَ مَاهِيَّةِ الْكِتَابِ) بَلْ تَشْخِيْصُهٗ فِي جَوَابِ اَيُّ كِتَابٍ تُرِيْدُ ، (وَلَا الْقُرْآنِ) فَاِنَّ عُلَمَاءَنَا قَالُوْا هُوَ مَا نُقِلَ اِلَيْنَا اِلَخْ فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ عَرَّفُوا الْكِتَابَ بِهٰذَا اَوْ عَرَّفُوا الْقُرْآنَ بِهٰذَا ، فَاِنْ عَرَّفُوا الْكِتَابَ بِهٰذَا فَلَيْسَ تَعْرِيْفًا لِمَاهِيَّةِ الْكِتَابِ ، بَلْ تَشْخِيْصُهٗ فِي جَوَابِ اَيُّ كِتَابٍ تُرِيْدُ وَاِنْ عَرَّفُوا الْقُرْآنَ بِهٰذَا فَلَيْسَ تَعْرِيْفًا لِمَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ اَيْضًا ، بَلْ تَشْخِيْصُهٗ (لِاَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ يُطْلَقُ عَلَى الْكَلَامِ الْاَزَلِيِّ وَعَلَى الْمَقْرُوْءِ فَهٰذَا تَعْيِيْنُ اَحَدِ مُحْتَمَلَيْهِ . وَهُوَ الْمَقْرُوْءُ) فَاِنَّ الْقُرْآنَ لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ يُطْلَقُ عَلَى الْكَلَامِ الْاَزَلِيِّ الَّذِي هُوَ صِفَةٌ لِلْحَقِّ عَزَّ وَعَلَا وَيُطْلَقُ اَيْضًا عَلٰى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ ، وَهُوَ الْمَقْرُوْءُ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ اَيُّ الْمَعْنَيَيْنِ تُرِيْدُ ، فَقَالَ مَا نُقِلَ اِلَيْنَا اِلَخْ اَيْ نُرِيْدُ الْمَقْرُوْءَ فَعَلٰى هٰذَا لَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ وَاِنَّمَا

يَلْزَمُ الدَّوْرُ إِنْ أُرِيدَ تَعْرِيفُ مَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ ؛ لِأَنَّهُ لَوْ عَرَّفَ مَاهِيَّةَ الْقُرْآنِ بِالْمَكْتُوبِ فِي الْمُصْحَفِ فَلَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ مَاهِيَّةِ الْمُصْحَفِ فَلَا يَكْفِي حِينَئِذٍ مَعْرِفَةُ الْمُصْحَفِ بِبَعْضِ الْوُجُوهِ كَالْإِشَارَةِ وَنَحْوِهَا . ثُمَّ مَعْرِفَةُ مَاهِيَّةِ الْمُصْحَفِ مَوْقُوفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ مَاهِيَّةِ الْقُرْآنِ

ترجمہ : پھر میں نے اس مقام میں تحقیق کا ارادہ کیا کہ یہ تعریف، تعریفات کی قسموں میں سے کون سی قسم ہے؛ کیوں کہ جواب کی تکمیل اسی پر موقوف ہے (یہ تعریف ماہیت کتاب کی نہیں ہے بلکہ "ای کتاب ترید" کے جواب میں کتاب کی تشخیص ہے اور نہ ہی ماہیت قرآن کی تعریف ہے) کیوں کہ ہمارے علما نے کہا ہے کہ قرآن وہ ہے جو ہماری طرف نقل کیا گیا الخ تو خالی نہیں ہوگا یا تو علما نے اِس سے کتاب کی تعریف کی ہے یا قرآن کی تعریف کی ہے، اگر ان حضرات نے اس سے کتاب کی تعریف کی ہے تو یہ ماہیت کتاب کی تشخیص ہے اور اگر انہوں نے اِس سے قرآن کی تعریف کی ہے تو یہ بھی ماہیت قرآن کی نہیں ہے بلکہ قرآن کی تشخیص ہے (کیوں کہ قرآن کا اطلاق، کلام ازلی اور کلام مقروء دونوں پر ہوتا ہے تو یہ اس کے دو محتملات میں سے ایک کی تعیین ہے اور وہ کلام مقروء ہے) اس لیے کہ قرآن کا لفظ مشترک ہے، اس کا اطلاق اُس کلام ازلی پر بھی ہوتا ہے جو اللہ عز وجل کی صفت ہے اور اس پر بھی ہوتا ہے جس پر قرآن دلالت کرتا ہے اور وہ کلام مقروء ہے، گویا پوچھا گیا کہ تم دو معنوں میں سے کس کا ارادہ کرتے ہو تو کہا" **ما نقل الینا الخ**" یعنی ہم کلام مقروء کا ارادہ کرتے ہیں، تو اس تفصیل پر دور لازم نہیں آتا دور تو اس وقت لازم آتا ہے جب ماہیت قرآن کی تعریف مراد ہوتی؛ اس لیے کہ اگر ماہیت قرآن کی تعریف، مکتوب فی المصحف سے کی جائے تو ماہیت مصحف کی معرفت ضروری ہوگی اور اس وقت مصحف کی معرفت بعض وجوہ مثلاً اشارہ وغیرہ سے کافی نہیں ہوگی۔ پھر ماہیت مصحف کی معرفت، ماہیت قرآن کی معرفت پر موقوف ہے۔

تشریح : یہاں سے اسی اعتراض کا دوسرا جواب دے رہے ہیں جو دور کی صورت میں قرآن کی تعریف پر وارد ہو رہا ہے، مگر جواب سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ ذہن نشین کرلیں۔

مقدمہ : تعریف سے مقصود کبھی معرَّف کی ماہیت وحقیقت کو بیان کرنا ہوتا ہے اور کبھی معرَّف کو ماسوا سے ممتاز کرنا ہوتا ہے، پہلی صورت میں اسے تعریف بالحد اور دوسری صورت میں تعریف بالرسم کہتے ہیں، مثلاً جب زید کے بارے میں سوال کیا جائے "ای شی ھو فی ذاتہ" تو سوال کا مقصد یہ ہوگا کہ زید کے ایسے مشخصات بیان کیے جائیں جن کی بنا پر وہ غیر سے ممتاز ہو جائے؛ لہذا جواب میں یہ کہا جائے گا کہ وہ فلاں جگہ کا باشندہ ہے، اس کا تعلق فلاں قبیلے سے ہے، اس کی شکل وصورت ایسی ہے یہ سب زید کے مشخصات ہیں جو زید کو غیر سے ممتاز کر رہے ہیں، یہ تعریف بالرسم ہے اور اگر زید کی تعریف حیوان ناطق سے کی جائے تو تعریف بالحد کہلائے گی؛ کیوں کہ یہ زید کی حقیقت و ماہیت کا بیان ہوگا۔ علما نے ان دونوں تعریفوں کے درمیان چند وجوہ سے فرق کیا ہے: (۱) تعریف حقیقی میں جنس وفصل کا ذکر ضروری ہوتا ہے، جب کہ تعریف بالرسم میں مشخصات وخاصیات کا ذکر کافی ہے جن سے تعیین تشخیص ہو جاتی ہے (۲) تعریف بالحد کی صورت میں "ما" حقیقیہ سے سوال کیا جائے گا اور تعریف بالرسم کی صورت میں "ای شی" سے سوال کیا جائے گا (۳) تعریف بالحد کی صورت میں اشارہ یا عرفاً مشہور ہونا کافی نہیں ہے جب کہ تعریف بالرسم کی صورت میں اشارہ اور عرف میں مشہور ہونا بھی کافی ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ کتاب یا قرآن کی جو تعریف کی گئی ہے وہ تعریف بالحد ہے یا تعریف بالرسم، اگر اس تعریف سے مقصود قرآن یا کتاب کی حقیقت و ماہیت بیان کرنا ہے تو تعریف بالحد ہے ورنہ تعریف بالرسم، تو غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعریف ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی نہیں ہے بلکہ اس تعریف سے کتاب یا قرآن کی تعیین و تشخیص مقصود ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ قرآن مشترک ہے جس کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (۱) کلام ازلی جو اللہ رب العزت کی صفت ہے (۲) کلام لفظی جو کلام ازلی پر دلالت کرتا ہے اور بندوں کی زبان سے پڑھا جاتا ہے پس جب قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے تو یقیناً یہ سوال پیدا ہوگا کہ "ای المعنیین ترید" یعنی یہاں پر کون سا معنی مراد ہے تو جواب دیا گیا "ھو ما نقل الینا الخ" یعنی ہماری مراد وہ قرآن ہے جو بندوں کی زبان پر جاری ہوتا ہے نہ

کہ وہ کلام جو اللہ رب العزت کی صفت ہے ظاہر ہے کہ اس تعریف سے مقصود قرآن یا کتاب کی تعیین وتشخیص ہے نہ کہ قرآن یا کتاب کی ماہیت وحقیقت کو بیان کرنا اور جب ایسا ہے تو یہ تعریف بالرسم ہوئی نہ کہ تعریف بالحد اور تعریف بالرسم میں اشارہ یا عرفاً مشہور ہونا کافی ہوتا ہے، اس کے تمام اجزا کی تعریف ضروری نہیں ہوتی؛ لہذا مصحف کی تعریف بھی ضروری نہیں ہوگی، ہاں اگر قرآن کی یہ تعریف حدی ہوتی تو پھر دور لازم آتا؛ کیوں کہ اس صورت میں مصحف کی حقیقت کا علم ناگزیر ہوتا اور جب یہ تعریف حدی نہیں رہی ہے تو قرآن کا سمجھنا مصحف پر موقوف ہوگا، لیکن مصحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف نہیں ہوگا؛ لہذا ''توقف الشی علی نفسه'' لازم نہیں آئے گا اور قرآن کی یہ تعریف لزوم دور سے خالی ہوگی۔

ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ قَابِلًا لِلْحَدِّ بِقَوْلِهِ (عَلَى أَنَّ الشَّخْصِيَّ لَا يُحَدُّ) فَإِنَّ الْحَدَّ هُوَ الْقَوْلُ الْمُعَرِّفُ لِلشَّيْءِ الْمُشْتَمِلُ عَلَى أَجْزَائِهِ ، وَهَذَا لَا يُفِيدُ مَعْرِفَةَ الشَّخْصِيَّاتِ بَلْ لَا بُدَّ مِنَ الْإِشَارَةِ أَوْ نَحْوِهَا إِلَى مُشَخِّصَاتِهَا لِتَحْصُلَ الْمَعْرِفَةُ . إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَاعْلَمْ أَنَّ الْقُرْآنَ لَمَّا نَزَلَ بِهِ جِبْرِيلُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَقَدْ وُجِدَ مُشَخَّصًا ، فَإِنْ كَانَ الْقُرْآنُ عِبَارَةً عَنْ ذَلِكَ الْمُشَخَّصِ لَا يَقْبَلُ الْحَدَّ لِكَوْنِهِ شَخْصِيًّا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِبَارَةً عَنْ ذَلِكَ الْمُشَخَّصِ ، بَلِ الْقُرْآنُ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ الْمُرَكَّبَةُ تَرْكِيبًا خَاصًّا سَوَاءٌ يَقْرَأُ جِبْرِيلُ أَوْ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو عَلَى أَنَّ الْحَقَّ هَذَا فَقَوْلُنَا عَلَى أَنَّ الشَّخْصِيَّ لَا يُحَدُّ لَهُ تَأْوِيلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّا لَا نَعْنِي أَنَّ الْقُرْآنَ شَخْصِيٌّ ، بَلْ عَنَيْنَا أَنَّ الْقُرْآنَ لَمَّا كَانَ هُوَ الْكَلَامُ الْمُرَكَّبُ تَرْكِيبًا خَاصًّا فَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْحَدَّ كَمَا أَنَّ الشَّخْصِيَّ لَا يَقْبَلُ الْحَدَّ فَكَوْنُ الشَّخْصِيِّ لَا يُحَدُّ جُعِلَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ لَا يُحَدُّ إِذْ مَعْرِفَةُ كُلٍّ مِنْهُمَا مَوْقُوفَةٌ عَلَى الْإِشَارَةِ أَمَّا مَعْرِفَةُ الشَّخْصِيِّ فَظَاهِرٌ . وَأَمَّا مَعْرِفَةُ الْقُرْآنِ فَلَا تَحْصُلُ إِلَّا بِأَنْ يُقَالَ هُوَ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ وَيُقْرَأَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَثَانِيهِمَا أَنَّا نَقُولُ لَا مُشَاحَّةَ فِي الِاصْطِلَاحِ فَنَعْنِي بِالشَّخْصِيِّ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ مَعَ الْخُصُوصِيَّاتِ الَّتِي لَهَا مَدْخَلٌ فِي هَذَا التَّرْكِيبِ فَإِنَّ الْأَعْرَاضَ تَنْتَهِي بِمُشَخِّصَاتِهَا إِلَى حَدٍّ لَا يَقْبَلُ التَّعَدُّدَ ، وَ الِاخْتِلَافُ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهَا ، بَلْ

باعتبارِ مَحالِّهَا فقط كَالْقَصِيدَةِ الْمُعَيَّنَةِ لا يُمْكِنُ تعدُّدُها إلَّا بِحَسَبِ مَحالِّهَا بِأَنْ يَقْرَأَهَا زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو فَعَنَيْنَا بِالشَّخْصِيِّ هَذَا وَالشَّخْصِيُّ بِهَذَا الْمَعْنَى لَا يَقْبَلُ الْحَدَّ فَإِذَا سُئِلَ عَنِ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ لَا يُعَرَّفُ أَصْلًا إِلَّا بِأَنْ يُقَالَ هُوَ هَذَا التَّرْكِيبُ الْمَخْصُوصُ فَيُقْرَأُ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ فَإِنَّ مَعْرِفَتَهُ لَا تُمْكِنُ إِلَّا بِهَذَا الطَّرِيقِ.

ترجمہ : پھر ماتن نے بیان کرنے کا ارادہ کیا کہ قرآن حد کو قبول کرنے والا نہیں ہے، اپنے اِس قول سے (علاوہ ازیں شخصی کی حد نہیں ذکر کی جاتی) اس لیے کہ حدشی کا وہ قول معرف ہے جو اس کے اجزا پر مشتمل ہو اور یہ شخصیات کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی، بلکہ اس کے مشخصات کی طرف اشارہ وغیرہ ضروری ہے؛ تا کہ معرفت حاصل ہو جائے جب تم نے اسے جان لیا تو سمجھو کہ جب قرآن کو حضرت جبرئیل علیہ السلام لے کر نازل ہوئے تو وہ مشخص پایا گیا؛ لہذا اگر قرآن اس مشخص کا نام ہو تو حد کو قبول نہیں کرے گا اور اگر اس مشخص کا نام نہ ہو، بلکہ قرآن یہی کلمات ہوں جو ایک خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہیں خواہ اسے جبریل علیہ السلام پڑھیں یا زید وعمرو اور حق بھی یہی ہے تو ہمارے قول "علی ان الشخصی لا یحد" کی دو تاویلیں ہوں گی: ایک یہ ہے کہ ہم مراد نہیں لیتے کہ قرآن شخصی ہے، بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ جب قرآن وہی کلام ہے جو ترکیب خاص کے ساتھ مرکب ہے تو بے شک وہ حد کو قبول نہیں کرتا جس طرح شخصی حد کو قبول نہیں کرتا؛ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی معرفت اشارے پر موقوف ہے، شخصی کی معرفت تو ظاہر ہے اور رہی قرآن کی معرفت تو وہ حاصل نہیں ہوگی مگر یہ کہا جائے کہ قرآن یہی کلمات ہیں اور اول سے آخر تک پڑھ دیا جائے اور دوسری تاویل یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ اصطلاحات میں اختلاف واعتراض کی گنجائش نہیں ہے تو شخصی سے ہم یہی کلمات مراد لیتے ہیں ان خصوصیات کے ساتھ جن کا اس ترکیب میں دخل ہے؛ اس لیے کہ اعراض اپنے مشخصات کے ساتھ ایسی حد تک پہنچ جاتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے تعدد اور اختلاف کو قبول نہ کرے، صرف اپنے محل کے اعتبار سے قبول کرے جیسے قصیدہ معینہ کا تعدد ممکن نہیں ہے مگر

اس کے محل کے اعتبار سے بایں طور کہ اسے زید یا عمرو پڑھے تو ہم شخصی سے یہی مراد لیتے ہیں اور شخصی اس معنی کے اعتبار سے حد کو قبول نہیں کرتا؛ لہذا جب قرآن کے بارے میں سوال کیا جائے تو اس کی تعریف بالکل نہیں کی جائے گی مگر یہ کہ کہا جائے وہ یہی مخصوص ترکیب ہے، پھر اول سے آخر تک پڑھ دیا جائے؛ اس لیے کہ اس کی معرفت اسی طریقہ سے ممکن ہے۔

تشریح : ماقبل میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ قرآن کی تعریف حدی نہیں بلکہ رسمی ہے، اب یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ اس بات کی تحقیق کر رہے ہیں کہ قرآن قابل حد ہے یا نہیں یعنی اس کی تعریف حدی ہو سکتی ہے یا نہیں ؟ تو فرماتے ہیں کہ قرآن کی تعریف بالحد نہیں ہو سکتی؛ کیوں کہ قرآن امر شخصی ہے اور امر شخصی کی حد نہیں آتی، گویا یہاں دو دعوے کیے گئے ہیں: (۱) قرآن شخصی ہے (۲) شخصی کی حد نہیں آتی، اِس دوسرے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو شی کی حقیقت و ماہیت بیان کرے اور اس شی کے تمام اجزا پر مشتمل ہو، جب کہ شخصی کا کوئی جز نہیں ہوتا، اس کی معرفت اس کے مشخصات سے ہوتی ہے اور پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ قرآن یا تو ان الفاظ کا نام ہے جن کو جبریل امین لائے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے قرآن کا شخصی ہونا بالکل واضح ہے؛ کیوں کہ یہ الفاظ جبریل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ خاص اور اس سے متصل ہیں، یا پھر قرآن ان کلمات کا نام ہے جو مخصوص ترتیب کے ساتھ ذکر کیے گئے ہیں، خواہ پڑھنے والا کوئی ہو اس سے بحث نہیں، اس دوسرے معنی کے اعتبار سے بھی قرآن شخصی ہوگا اور شخصی کی حد نہیں ذکر کی جاتی اور جب اس کی حد نہیں آئے گی تو تعریف کے تمام کلمات کی وضاحت ضروری نہیں ہوگی لہذا مصحف کی بھی تعریف نہیں کریں گے اور جب مصحف کی تعریف نہیں کریں گے تو لزوم دور کا سوال ہی نہیں پیدا ہوگا۔

اعتراض : اس دوسرے معنی کے اعتبار سے قرآن کا شخصی ہونا ہمیں تسلیم نہیں؛ کیوں کہ زید کی زبان سے پڑھا جانے والا علاحدہ قرآن ہے اور خالد و بکر کی زبان پر جاری ہونے والا علاحدہ قرآن ہے، جب کہ شخصی، کلمات کو مخصوص ترکیب کے ساتھ مخصوص محل میں ذکر کرنے کا نام ہے۔

جواب (۱): ہماری مراد تشخص سے تشخص کے مثل ہے اور مماثلت اس طور پر ہے کہ جس طرح تشخص کی معرفت حد کے ساتھ نہیں ہو سکتی، بلکہ اشارہ وغیرہ پر موقوف ہے، اسی طرح قرآن پاک کی معرفت بھی حد کے ساتھ نہیں ہوتی، اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے کہ اول سے آخر تک پڑھ کر کہا جائے کہ یہ قرآن ہے اور جب قرآن کا تشخص کے مثل ہونا ثابت ہو گیا تو یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ جس طرح تشخص قابل حد نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید بھی قابل حد نہیں ہے۔

جواب (۲): ہماری اصطلاح میں کلمات کو مخصوص ترتیب کے ساتھ ذکر کرنے کا نام تشخص ہے اگر چہ محل میں تعدد ہو اور خصوصیات کی وجہ سے تشخص اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اس کی ذات میں اختلاف اور تعدد نہیں رہتا، صرف محل کے اعتبار سے تعدد ہوتا ہے جیسے ایک قصیدہ جو مخصوص کلمات اور مخصوص ترتیب کی وجہ سے اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اس کی ذات میں کسی قسم کا تعدد باقی نہیں رہتا صرف محل کے اعتبار سے اس میں تعدد ہوتا ہے کہ اسے زید پڑھ رہا ہے پھر عمرو پڑھ رہا ہے۔ اسی طرح قرآن بھی مخصوص کلمات اور مخصوص ترتیب کا نام ہے تو اس کی ذات میں بھی تعدد نہیں ہوگا، ہاں محل کے اعتبار سے تعدد ہوگا تو جیسا کہ یہ قصیدہ تشخص ہے قرآن بھی تشخص ہوگا اور تشخص قابل حد نہیں ہوتا؛ لہذا قرآن کی بھی حد نہیں بیان کی جا سکتی۔

وَقَدْ عَرَّفَ ابْنُ الْحَاجِبِ الْقُرْآنَ بِأَنَّهُ الْكَلَامُ الْمُنَزَّلُ لِلْإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ، فَإِنْ حَاوَلَ تَعْرِيفَ الْمَاهِيَّةِ يَلْزَمُ الدَّوْرُ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ إِنْ قِيلَ مَا السُّورَةُ فَلَا بُدَّ أَنْ يُقَالَ بَعْضٌ مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ وَإِنْ لَمْ يُحَاوِلْ تَعْرِيفَ الْمَاهِيَّةِ، بَلِ التَّشْخِيصَ وَيَعْنِي بِالسُّورَةِ هَذَا الْمَعْهُودَ الْمُتَعَارَفَ كَمَا عَنَيْنَا بِالْمُصْحَفِ لَا يَرِدُ الْإِشْكَالُ عَلَيْهِ، وَلَا عَلَيْنَا

ترجمہ: اور علامہ ابن حاجب نے قرآن کی تعریف بایں طور کی ہے کہ قرآن وہ کلام ہے جو اپنی سورت کے ساتھ اعجاز کے لیے نازل کیا گیا ہے، اگر انہوں نے ماہیت کی تعریف کا ارادہ کیا ہے تو اب بھی دور لازم آئے گا؛ اس لیے کہ اگر پوچھا جائے کہ سورت

کیا ہے؟ تو ضروری ہے کہ جواب دیا جائے قرآن کا بعض یا اس کے مثل کوئی اور جواب دیا جائے تو دور لازم آئے گا اور اگر انہوں نے ماہیت کی تعریف کا قصد نہیں کیا ہے بلکہ تشخیص کا ارادہ کیا ہے اور ان کی مراد سورت سے یہی معہود و متعارف ہے جیسا کہ ہم نے مصحف سے مراد لیا ہے تو نہ ان پر اشکال وارد ہوگا اور نہ ہم پر۔

تشریح : چوں کہ قرآن کی مشہور تعریف علامہ ابن حاجب کے نزدیک دور پر مشتمل ہے اس لیے انہوں نے قرآن کی تعریف یوں کی ہے "**القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه**" یعنی قرآن وہ کلام ہے جو اپنی سورت کے ساتھ اعجاز کے لیے نازل کیا گیا ہے، مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ تعریف بھی دور سے خالی نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ تعریف اگر ماہیت قرآن کی ہے تو اس میں تمام اجزا کی معرفت ضروری ہوگی اور تعریف کا ایک جز سورت بھی ہے؛ لہذا ہم سورت کے بارے میں سوال کریں گے تو یقیناً اس کا جواب "**بعض من القرآن**" یا اس کے مثل ہوگا، اس طرح سورہ کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہوگی، تو قرآن کی تعریف سورہ پر موقوف اور سورہ کی تعریف قرآن پر موقوف ہوئی، یہی دور ہے اور اگر یہ تعریف ماہیت قرآن کی نہیں ہے بلکہ اس تعریف سے قرآن کی تعیین و تشخیص مقصود ہے اور سورہ سے مراد معلوم و معہود بین الناس ہے تو پھر دور نہ اس تعریف پر لازم آئے گا اور نہ ہی مصنف کی نقل کردہ تعریف پر، خلاصہ یہ ہے کہ شق اول اختیار کرنے کی صورت میں دونوں ہی تعریف دور پر مشتمل ہے اور شق ثانی اختیار کرنے کی صورت میں دونوں تعریف دور سے خالی ہے۔

(وَنُورِدُ أَبْحَاثَهُ) أَيْ: أَبْحَاثَ الْكِتَابِ **(فِي بَابَيْنِ الْأَوَّلِ فِي إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى)** اِعْلَمْ أَنَّ الْغَرَضَ إِفَادَتُهُ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ لَكِنَّ إِفَادَتَهُ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ مَوْقُوفَةٌ عَلَى إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِي إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى فَيُبْحَثُ فِي هَذَا الْبَابِ عَنِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، وَغَيْرِهَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا تُفِيدُ الْمَعْنَى **(وَالثَّانِي: فِي إِفَادَتِهِ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ)** فَيُبْحَثُ فِي الْأَمْرِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُوجِبُ الْوُجُوبَ، وَفِي النَّهْيِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ

بوجبُ الحرمةَ والوجوبَ ، والحرمةُ حکمٌ شرعیٌ . واللهُ تعالیٰ اعلمُ.

ترجمہ : (اور ہم اس کی ابحاث کو بیان کرتے ہیں) یعنی کتاب اللہ کی ابحاث کو (دو بابوں میں: پہلا باب اس کے معنی کا فائدہ دینے میں ہے) تم جان لو کہ مقصد اس کا حکم شرعی کا فائدہ دینا ہے، لیکن اس کا حکم شرعی کا فائدہ دینا اس کے معنی کا فائدہ دینے پر موقوف ہے تو اس کے معنی کا فائدہ دینے میں بحث کرنا ضروری ہے؛ لہٰذا اس باب میں خاص، عام، مشترک، حقیقت اور مجاز وغیرہ سے بایں حیثیت بحث کی جائے گی کہ یہ مفید معنی ہیں (اور دوسرا باب اس کے حکم شرعی کا فائدہ دینے میں ہے) تو امر میں اس حیثیت سے بحث کی جائے گی کہ وہ وجوب کو ثابت کرتا ہے اور نہی میں اس حیثیت سے بحث کی جائے گی کہ وہ موجب حرمت ہے اور وجوب وحرمت حکم شرعی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بتانا چاہتے ہیں کہ کتاب اللہ سے متعلق مباحث دو بابوں میں بیان کیے جائیں گے: پہلے باب میں یہ بیان کیا جائے گا کہ کتاب اللہ سے معنی کا فائدہ کیسے حاصل ہوتا ہے، مثلاً خاص، عام، مشترک وغیرہ ہونا اور دوسرے باب میں یہ بیان کیا جائے گا کہ کتاب اللہ سے حکم شرعی کا اثبات کیسے ہوگا مثلاً امر سے بحث اس طور پر ہوگی کہ اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور نہی سے بحث اس طور پر ہوگی کہ اس سے حرمت کا ثبوت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجوب اور حرمت دونوں حکم شرعی ہیں۔

اعلم : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : اصولی کا مقصد حکم شرعی کا اثبات ہے؛ لہٰذا اصول فقہ کا مقصود افادہ حکم ہوا اور جب مقصود افادہ حکم ہے تو اس کی بحث کو مقدم کرنا چاہیے اور افادہ معنی کی بحث کو موخر کرنا چاہیے، حالاں کہ معاملہ یہاں برعکس ہے کہ افادہ معنی کی بحث کو مقدم اور افادہ حکم کی بحث کو موخر کیا ہے۔

جواب : کتاب اللہ سے مقصود اصلی تو افادہ حکم ہی ہے، مگر افادہ حکم شرعی افادہ معنی پر موقوف ہے؛ کیوں کہ پہلے معنی معلوم ہوگا پھر اس سے حکم شرعی کا ثبوت ہوگا؛ لہٰذا ضروری ہوا کہ پہلے افادہ معنی سے متعلق ابحاث کو ذکر کیا جائے اس کے بعد حکم شرعی سے متعلق

ابحاث ذکر کی جائیں۔

(اَلْبَابُ الْأَوَّلُ لَمَّا كَانَ الْقُرْآنُ نَظْمًا دَالًّا عَلَى الْمَعْنٰى قُسِّمَ اللَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنٰى أَرْبَعَ تَقْسِيمَاتٍ) اَلْمُرَادُ بِالنَّظْمِ هَاهُنَا اللَّفْظُ إِلَّا أَنَّ فِي إِطْلَاقِ اللَّفْظِ عَلَى الْقُرْآنِ نَوْعَ سُوْءِ أَدَبٍ ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ فِي الْأَصْلِ إِسْقَاطُ شَيْءٍ مِنَ الْفَمِ فَلِهٰذَا اخْتَارَ النَّظْمَ مَقَامَ اللَّفْظِ ، وَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَاصَّةً ، بَلِ اعْتَبَرَ الْمَعْنٰى فَقَطْ حَتّٰى لَوْ قَرَأَ بِغَيْرِ الْعَرَبِيَّةِ فِي الصَّلَاةِ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ جَازَتِ الصَّلَاةُ عِنْدَهُ وَإِنَّمَا قَالَ خَاصَّةً ؛ لِأَنَّهُ جَعَلَهُ لَازِمًا فِي غَيْرِ جَوَازِ الصَّلَاةِ كَقِرَاءَةِ الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ حَتّٰى لَوْ قَرَأَ آيَةً مِنَ الْقُرْآنِ بِالْفَارِسِيَّةِ يَجُوزُ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِقُرْآنٍ لِعَدَمِ النَّظْمِ لٰكِنَّ الْأَصَحَّ أَنَّهُ رَجَعَ عَنْ هٰذَا الْقَوْلِ أَيْ عَنْ عَدَمِ لُزُومِ النَّظْمِ فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ فَلِهٰذَا لَمْ أُورِدْ هٰذَا الْقَوْلَ فِي الْمَتْنِ ، بَلْ قُلْتُ إِنَّ الْقُرْآنَ عِبَارَةٌ عَنِ النَّظْمِ الدَّالِّ عَلَى الْمَعْنٰى وَمَشَائِخُنَا قَالُوا : إِنَّ الْقُرْآنَ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنٰى ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ مُرَادَهُمُ النَّظْمُ الدَّالُّ عَلَى الْمَعْنٰى فَاخْتَرْتُ هٰذِهِ الْعِبَارَةَ . (بِاعْتِبَارِ وَضْعِهِ لَهُ) هٰذَا هُوَ التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ مِنَ التَّقَاسِيمِ الْأَرْبَعَةِ فَيَنْقَسِمُ الْكَلَامُ بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ إِلَى الْخَاصِّ وَالْعَامِّ ، وَالْمُشْتَرَكِ كَمَا سَيَأْتِي ، وَهٰذَا مَا قَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللّٰهُ الْأَوَّلُ فِي وُجُوهِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً (ثُمَّ بِاعْتِبَارِ اسْتِعْمَالِهِ فِيهِ) هٰذَا هُوَ التَّقْسِيمُ الثَّانِي فَيَنْقَسِمُ اللَّفْظُ بِاعْتِبَارِ الِاسْتِعْمَالِ أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ فِي غَيْرِهِ كَمَا سَيَجِيءُ . (ثُمَّ بِاعْتِبَارِ ظُهُورِ الْمَعْنٰى عَنْهُ وَخَفَائِهِ وَمَرَاتِبِهِمَا) ، وَهٰذَا مَا قَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَالثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ ، وَإِنَّمَا جَعَلْتُ هٰذَا التَّقْسِيمَ ثَالِثًا وَاعْتِبَارَ الِاسْتِعْمَالِ ثَانِيًا عَلٰى عَكْسِ مَا أَوْرَدَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ ؛ لِأَنَّ الِاسْتِعْمَالَ مُقَدَّمٌ عَلٰى ظُهُورِ الْمَعْنٰى وَخَفَائِهِ . (ثُمَّ فِي كَيْفِيَّةِ دَلَالَتِهِ عَلَيْهِ وَهٰذَا مَا قَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَالرَّابِعُ : فِي وُجُوهِ الْوُقُوفِ عَلٰى أَحْكَامِ النَّظْمِ

ترجمہ : (پہلا باب: جب قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے تو معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے لفظ کی چار قسمیں کی گیں) یہاں نظم سے مراد لفظ ہے مگر قرآن پر لفظ کا

اطلاق کرنے میں یک گونہ سوءِ ادب ہے؛ کیوں کہ لفظ کا معنی اصل میں منہ سے کسی چیز کو گرانا ہے، اسی وجہ سے لفظ کی جگہ نظم کو اختیار کیا اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ آپ نے خاص طور پر جوازِ صلاۃ کے حق میں نظم کو رکن لازم قرار نہیں دیا ہے، بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے بلا عذر نماز کے اندر غیر عربی میں قرأت کی تو امام صاحب کے نزدیک اس کی نماز ہو جائے گی، اور "خاصة" اس لیے کہا ہے کہ انہوں نے نماز کے علاوہ میں اسے لازم قرار دیا ہے جیسے: جنبی اور حائضہ کی قرأت، یہاں تک کہ ﴿ان میں سے﴾ اگر کسی نے فارسی میں قرآن کی کوئی آیت پڑھی تو جائز ہے؛ اس لیے کہ نظم قرآن کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ قرآن نہیں ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام صاحب نے اس قول - جوازِ صلاۃ کے حق میں نظم کا لازم نہ ہونا - سے رجوع کر لیا تھا، اسی وجہ سے میں نے یہ قول متن میں بیان نہیں کیا، بلکہ میں نے کہا کہ قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ ان کی مراد نظم دال علی المعنی ہے؛ لہٰذا میں نے اس عبارت کو اختیار کیا (اس اعتبار سے کہ وہ لفظ اس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے) یہ تقسیمات اربعہ میں سے پہلی تقسیم ہے تو کلام وضع کے اعتبار سے خاص، عام اور مشترک کی طرف منقسم ہوتا ہے جیسا کہ آئے گا اور یہ وہ ہے جسے فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول "الاول فی وجوہ النظم صیغة ولغة" سے بیان کیا ہے یعنی پہلی قسم وجوہ نظم میں صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہے (پھر لفظ کے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے) یہ تقسیم ثانی ہے تو لفظ استعمال کے اعتبار سے اس بات کی طرف منقسم ہوگا کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا معنی غیر موضوع لہ میں جیسا کہ عنقریب آئے گا (پھر لفظ سے معنی کے ظہور و خفا اور ان دونوں کے مراتب کے اعتبار سے) اور یہ وہ ہے جس کو فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول "الثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم" سے بیان کیا ہے یعنی نظم قرآن کی دوسری قسم وجوہ بیان میں ہے اور جزیں نیست کہ میں نے امام فخر الاسلام بزدوی کے بیان کے برعکس اس تقسیم کو قسم ثالث اور استعمال کے اعتبار سے ہونے والی تقسیم کو قسم ثانی قرار دیا؛ اس لیے کہ

استعمال معنی کے ظہور وخفا پر مقدم ہے (پھر لفظ کے معنی پر دلالت کرنے کی کیفیت کے اعتبار سے) اور یہ وہ ہے جس کو فخر الاسلام بزدوی نے اپنے قول "الرابع في وجوه الوقوف علی احکام النظم" سے بیان کیا ہے یعنی چوتھی تقسیم احکام نظم پر واقفیت کی وجوہ کے بیان میں ہے۔

تشریح : قرآن کس چیز کا نام ہے؟ تو اس سلسلے میں تین اقوال ہیں: (۱) قرآن فقط نظم کا نام ہے (۲) قرآن فقط معنی کا نام ہے (۳) نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے، یہی تیسرا قول زیادہ صحیح ہے، اسی کو صاحب توضیح نے "نظم دال علی المعنی" سے تعبیر کیا ہے، مگر اس قول پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض : نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عربی پر قدرت کے باوجود نماز کے اندر غیر عربی میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے، جب کہ اس صورت میں قرآن کے معنی تو موجود ہو سکتے ہیں، الفاظ موجود نہیں ہو سکتے، اس سے ثابت ہو رہا ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے، دونوں کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔

جواب: اولاً تو یہ کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول یہ اجازت صرف نماز کی حد تک ہے، یہی وجہ ہے کہ نماز کے علاوہ دوسری تمام حالتوں میں آپ نے لفظ ومعنی دونوں کی رعایت کی ہے، چناں چہ جنبی اور حائضہ کے لیے فارسی زبان میں قرآن پڑھنے کی آپ نے اجازت دی ہے، اگر قرآن فقط معنی کا نام ہوتا تو آپ کبھی بھی اجازت نہ دیتے، رہا سوال یہ کہ نماز کے اندر آپ نے قدرت کے باوجود غیر عربی میں قرأت قرآن کی اجازت کیوں دی؟ تو صاحب نورالانوار نے اس کی مصلحت یہ بیان کی ہے کہ نماز کی حالت میں بندہ اپنے رب سے راز ونیاز کی باتیں کرتا ہے اور عربی عبارت انتہائی فصیح وبلیغ، حیرت انگیز اور معنی خیز ہے، بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی اگر عربی الفاظ کی قرأت میں لگ جائے تو اس کا ذہن عربی زبان کی فصاحت وبلاغت اور اس کی خوبیوں کی طرف منتقل ہو جائے، اس طرح خشوع وخضوع اور حضور مع اللہ کی کیفیت باقی نہیں رہے گی، تو اس مصلحت کے پیش نظر عربی پر قدرت رکھنے کے باوجود غیر عربی میں قرأت کی اجازت دینا اس بات کی دلیل

نہیں ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے، ثانیاً یہ کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا؛ لہذا اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا، یہی وجہ ہے کہ متن تنقیح میں اس قول کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ یہ کہا گیا کہ قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے۔

المراد بالنظم : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : لفظ اور نظم دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے، تو ماتن کو نظم کے بجائے لفظ ہی کہنا چاہیے تھا، آخر لفظ سے نظم کی طرف عدول کی کیا وجہ ہے؟ جب کہ لفظ کا استعمال نظم کی بہ نسبت زیادہ مشہور اور شائع وذائع ہے۔

جواب : نظم کا معنی ہے "لڑی میں موتی کا پرونا" اور لفظ کا معنی ہے "پھینکنا" ظاہر ہے کہ دوسرے معنی میں پہلے معنی کی بہ نسبت یک گونہ سوء ادب ہے، تو ماتن نے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے لفظ کے بجائے نظم استعمال کیا ہے۔

ومشائخنا قالوا: اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : آپ نے قرآن کو نظم دال علی المعنی کا نام قرار دیا ہے یہ تعبیر مشائخ اور اسلاف کی تعبیر کے خلاف ہے؛ کیوں کہ ان حضرات نے نظم و معنی کے مجموعے کو قرآن کہا ہے۔

جواب: مشائخ کی مراد بھی اس تعبیر سے یہی ہے کہ قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے، صرف تعبیر کا اختلاف ہے مقصود دونوں کا ایک ہے،/ عبارا تنا شتی وحسنک واحد۔

باعتبار وضعه له : یہاں سے قرآن کی تقسیمات اربعہ کا اجمالی بیان ہو رہا ہے، پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے۔ جمہور اصولیین کے نزدیک وضع کے اعتبار سے چار قسمیں: خاص، عام، مشترک اور مؤول ہیں، جب کہ صاحب توضیح کے نزدیک چار قسمیں: خاص، عام، مشترک اور جمع منکر ہیں۔ امام فخر الاسلام بزدوی نے تقسیم اول کا عنوان یوں قائم کیا ہے: "التقسيم الاول فی وجوه النظم صيغة ولغة" یعنی پہلی تقسیم طرق نظم کے بیان میں صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہے، دوسری تقسیم لفظ کے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا غیر معنی موضوع لہ میں، تیسری تقسیم معنی کے ظہور وخفا کے اعتبار سے ہے، اس صورت میں کل آٹھ قسمیں بنیں گی،

چار قسمیں ظہور کے اعتبار سے اور چار قسمیں خفا کے اعتبار سے۔ اس تقسیم کو صاحب توضیح نے تیسری قسم قرار دیا ہے جب کہ فخر الاسلام بزدوی نے اسے دوسری قسم قرار دیا ہے اور جس کو صاحب توضیح نے دوسری تقسیم قرار دیا ہے، فخر الاسلام بزدوی نے اسے تیسری قسم قرار دیا ہے، اس اختلاف کے علاوہ عنوان میں بھی صاحب توضیح نے فخر الاسلام بزدوی کی مخالفت کی ہے، چناں چہ صاحب توضیح نے " باعتبار ظهور المعنى عنه و خفاء ه" کے ساتھ تعبیر کیا ہے، اور فخر الاسلام نے " والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم " کہا ہے۔

سوال : جس تقسیم کو فخر الاسلام بزدوی نے تقسیم ثالث قرار دیا ہے، صاحب توضیح نے اسے تقسیم ثانی کیوں قرار دیا، آخر اس اختلاف کی کیا وجہ ہے؟

جواب : پہلے لفظ کسی معنی میں مستعمل ہوتا ہے پھر دیکھا جاتا ہے کہ لفظ سے اس کا معنی ظاہر ہے یا پوشیدہ یعنی ظہور وخفا کا مرتبہ ثانوی ہے؛ لہذا مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو تقسیم استعمال لفظ کے اعتبار سے ہے اسے مقدم رکھا جائے اور جو تقسیم معنی کے ظہور وخفا کے اعتبار سے ہے اسے موخر کیا جائے۔ چوتھی تقسیم کیفیت دلالت کے اعتبار سے ہے یعنی لفظ کی معنی پر دلالت کیسی ہو رہی ہے، اس عتبار سے بھی چار قسمیں بنتی ہیں جن پر صاحب توضیح اور فخر الاسلام بزدوی کا اتفاق ہے مگر عنوان قائم کرنے میں دونوں بزرگ مختلف ہیں، فخر الاسلام نے "الرابع فى وجوه الوقوف على احكام النظم " کا عنوان قائم کیا ہے اور صاحب توضیح نے " ثم فى كيفية دلالته عليه "کا عنوان قائم کیا ہے

(التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ) أَيِ الَّذِي بِاعْتِبَارِ وَضْعِ اللَّفْظِ لِلْمَعْنَى (اَللَّفْظُ إِنْ وُضِعَ لِلْكَثِيرِ وَضْعًا مُتَعَدِّدًا فَمُشْتَرَكٌ) كَالْعَيْنِ مَثَلًا وُضِعَ تَارَةً لِلْبَاصِرَةِ ، وَتَارَةً لِلذَّهَبِ ، وَتَارَةً لِعَيْنِ الْمِيزَانِ . (أَوْ وَضْعًا وَاحِدًا) أَيْ :وُضِعَ لِلْكَثِيرِ وَضْعًا وَاحِدًا .(وَالْكَثِيرُ غَيْرُ مَحْصُورٍ فَعَامٌ إِنِ اسْتَغْرَقَ جَمِيعَ مَا يَصْلُحُ لَهُ وَإِلَّا فَجَمْعٌ مُنَكَّرٌ وَنَحْوُهُ) فَالْعَامُّ لَفْظٌ وُضِعَ وَضْعًا وَاحِدًا لِكَثِيرٍ غَيْرِ مَحْصُورٍ ، مُسْتَغْرِقٌ جَمِيعَ مَا يَصْلُحُ لَهُ فَقَوْلُهُ وَضْعًا وَاحِدًا يُخْرِجُ الْمُشْتَرَكَ ، وَالْكَثِيرُ يُخْرِجُ مَا لَمْ يُوضَعْ لِكَثِيرٍ كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو وَغَيْرُ مَحْصُورٍ يُخْرِجُ أَسْمَاءَ الْعَدَدِ ، فَإِنَّ الْمِائَةَ مَثَلًا وُضِعَتْ وَضْعًا وَاحِدًا لِلْكَثِيرِ

وَهِيَ مُسْتَغْرِقَةٌ جَمِيعَ مَا يَصْلُحُ لَهُ لٰكِنَّ الْكَثِيرَ مَحْصُورٌ ، وَقَوْلُهُ مُسْتَغْرِقٌ جَمِيعَ مَايَصْلُحُ لَهُ يُخْرِجُ الْجَمْعَ الْمُنَكَّرَ نَحْوَ رَأَيْتُ رِجَالًا ، وَهٰذَا مَعْنَى قَوْلِهِ وَإِلَّا فَجَمْعٌ مُنَكَّرٌ أَيْ :وَإِنْ لَمْ يَسْتَغْرِقْ جَمِيعَ مَا يَصْلُحُ لَهُ ، وَقَوْلُهُ وَنَحْوُهُ ، مِثْلُ رَأَيْتُ جَمَاعَةً مِنَ الرِّجَالِ فَعَلَى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُولُ بِعُمُومِ الْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ يَكُونُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَعَلَى قَوْلِ مَنْ يَقُولُ بِعُمُومِهِ يُرَادُ بِالْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ هَاهُنَا الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ الَّذِي تَدُلُّ الْقَرِينَةُ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ عَامٍّ ، فَإِنَّ هٰذَا يَكُونُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْعَامِّ ، وَالْخَاصِّ نَحْوُ رَأَيْتُ الْيَوْمَ رِجَالًا فَإِنَّ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ جَمِيعَ الرِّجَالِ غَيْرُ مَرْئِيٍّ .(وَإِنْ كَانَ) أَيِ الْكَثِيرُ مَحْصُورًا كَالْعَدَدِ وَالتَّثْنِيَةِ .أَوْ وُضِعَ لِلْوَاحِدِ فَخَاصٌّ) سَوَاءٌ كَانَ الْوَاحِدُ بِاعْتِبَارِ الشَّخْصِ كَزَيْدٍ ، أَوْ بِاعْتِبَارِ النَّوْعِ كَرَجُلٍ وَفَرَسٍ .(ثُمَّ الْمُشْتَرَكُ إِنْ تَرَجَّحَ بَعْضُ مَعَانِيهِ بِالرَّأْيِ يُسَمَّى مُؤَوَّلًا) وَأَصْحَابُنَا قَسَّمُوا اللَّفْظَ بِاعْتِبَارِ الصِّيغَةِ ، وَاللُّغَةِ أَيْ :بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ إِلَى الْخَاصِّ وَالْعَامِّ ، وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُؤَوَّلِ ، وَإِنَّمَا لَمْ أُورِدِ الْمُؤَوَّلَ فِي الْقِسْمَةِ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ ، بَلْ بِاعْتِبَارِ رَأْيِ الْمُجْتَهِدِ

ترجمہ : (پہلی تقسیم) یعنی وہ تقسیم جو اس اعتبار سے ہے کہ لفظ معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے (لفظ اگر کثیر کے لیے وضع متعدد کے ساتھ وضع کیا گیا ہو تو مشترک ہے) جیسا کہ عین مثال کے طور پر، کبھی آنکھ کے لیے وضع کیا گیا ہے، کبھی سونے کے لیے اور کبھی ترازو کے کانٹے کے لیے (یا وضع واحد کے ساتھ) یعنی وضع واحد کے ساتھ کثیر کے لیے وضع کیا گیا ہو (اور وہ کثیر غیر محصور ہوں تو عام ہے اگر ان تمام افراد کا احاطہ کیے ہوئے ہو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے، ورنہ تو وہ جمع منکر اور اس کے مثل ہے) تو عام ایسا لفظ ہے جو وضع واحد کے ساتھ کثیر غیر محصور افراد کے لیے وضع کیا گیا ہو اور ان تمام افراد کو مستغرق ہو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے، تو ماتن کا قول "وضعا واحدا" مشترک کو خارج کر دیتا ہے اور "کثیر" کا لفظ اس کو خارج کر دیتا ہے جو کثیر کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو جیسے زید اور عمرو اور ماتن کا قول "غیر محصور" اسمائے عدد کو خارج کر دیتا ہے؛ کیوں کہ لفظ

"مـــائة" مثال کے طور پر وضع واحد کے ساتھ کثیر کے لیے وضع کیا گیا ہے اوران تمام افراد کو محیط ہے جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے، لیکن کثیر محصور ہیں اور ماتن کا قول "مستغرق جمیع ما یصلح له" جمع منکر کو خارج کردیتا ہے جیسے: "رأیت رجالا" اور ماتن کے قول "والا فـجـمـع مـنـكـر" کا یہی معنی ہے، یعنی اگر جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق نہ ہو ﴿تو جمع منکر ہے﴾ اور ماتن کا قول "ونحوه" جیسے "رأیت جماعة من الرجال" تو جو جمع منکر کے عام ہونے کے قائل نہیں ہیں ان کے قول پر جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگی اور جو لوگ جمع منکر کے عموم کے قائل ہیں ان کے قول پر جمع منکر سے مراد یہاں پر وہ جمع منکر ہے جس کے عام نہ ہونے پر قرینہ دلالت کررہا ہو؛ اس لیے کہ یہ عام وخاص کے درمیان واسطہ ہوگی جیسے: "رأیت الیوم رجالا" اس لیے کہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام لوگ دیکھے نہیں جاسکتے (اور اگر وہ ہو) یعنی کثیر (محصور جیسے عدد اور تثنیہ، یا فرد واحد کے لیے وضع کیا گیا ہو تو وہ خاص ہے) خواہ واحد باعتبار شخص ہو جیسے زید یا باعتبار نوع ہو جیسے رجل اور فرس یا باعتبار جنس ہو جیسے انسان (پھر اگر مشترک کا کوئی معنی رائے کے ذریعے راجح قرار پائے تو اس کا نام مؤول رکھا جاتا ہے) اور ہمارے اصحاب نے صیغہ اور لغت یعنی وضع کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم خاص و عام اور مشترک ومؤول کی طرف کی ہے اور جزیں نیست کہ میں نے مؤول کو تقسیم میں ذکر نہیں کیا؛ کیوں کہ وہ وضع کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ مجتہد کی رائے کے اعتبار سے ہے۔

تشریح: تقسیمات اربعہ کے اجمالی بیان سے فارغ ہونے کے بعد ہر ایک کو تفصیل سے بیان کررہے ہیں کہ پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے جس کی چار قسمیں ہیں: (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) جمع منکر، ان چار قسموں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ معنی واحد کے لیے وضع کیا گیا ہوگا یا معانی کثیرہ کے لیے، بر تقدیر ثانی دو حال سے خالی نہیں، وضع واحد کے ساتھ وضع کیا گیا ہوگا یا وضع متعدد کے ساتھ اگر وضع متعدد ہو تو مشترک ہے جیسے: لفظ "عین" گھٹنا، سونا، آنکھ ہر ایک کے لیے الگ الگ وضع کیا گیا ہے اور اگر وضع متعدد نہ ہو تو وہ کثیر معانی محصور ہوں گے یا غیر محصور، اگر وہ معانی غیر محصور

ہوں تو دو حال سے خالی نہیں وہ لفظ تمام افراد کو محیط ہوگا یا نہیں؟ اگر تمام افراد کو محیط ہو تو عام ہے ورنہ جمع منکر ہے جیسے رجال اور اگر وہ معانی محصور ہوں جیسے: تثنیہ، یا لفظ ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو تو خاص ہے، اب اگر ایک معنی شخص کے اعتبار سے ہو تو اسے خاص العین کہتے ہیں جیسے زید اور اگر نوع کے اعتبار سے ہو تو اسے خاص النوع کہتے ہیں جیسے: رجل اور جنس کے اعتبار سے ہو تو اسے خاص الجنس کہتے ہیں جیسے: انسان۔

فالعام: وجہ حصر سے عام کی تعریف بھی معلوم ہو جارہی ہے کہ عام وہ لفظ ہے جو وضع واحد کے ساتھ کثیر غیر محصور کے لیے وضع کیا گیا ہو اور ان تمام افراد کو محیط ہو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے اس تعریف میں ''لفظ'' جنس کی منزل میں ہے اور ''وضعا واحدا'' فصل اول ہے جس سے مشترک خارج ہو گیا، ''للکثیر'' فصل ثانی ہے جس سے خاص الفرد خارج ہو گیا جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ اور ''غیر محصور'' فصل ثالث ہے جس سے اسمائے عدد خارج ہو گئے جیسے: ''مائة'' کا لفظ وضع واحد کے ساتھ کثیر کے لیے وضع کیا گیا ہے اور تمام افراد کو محیط بھی ہے لیکن اس کے افراد محصور ہیں اور ''مستغرق جمیع مایصلح له'' فصل رابع ہے جس سے جمع منکر خارج ہو گئی جیسے ''رأیت رجالا'' اور جمع منکر کے بعد ''نحوه'' کا اضافہ اسم جمع وغیرہ کو خارج کرنے کے لیے ہے جیسے ''رأیت جماعة من الرجال''۔

فعلی قول من لا یقول: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ بعض حضرات جمع منکر میں استغراق کی شرط لگا کر اس کو عام میں داخل کرتے ہیں اور بعض لوگ اس کو عام میں داخل نہیں کرتے، بلکہ عام و خاص کے درمیان اسے واسطہ قرار دیتے ہیں جس طرح یہاں مصنف نے ''والا فجمع منکر'' کہا ہے اور اگر جمع منکر میں استغراق کی شرط لگا دی جائے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے تو جمع منکر عام میں داخل ہو جائے گی، اس صورت میں ''والا فجمع منکر'' سے وہ جمع منکر مراد ہوگی جہاں قرینہ سے معلوم ہو رہا ہو کہ یہاں جمع منکر عام نہیں ہے جیسے ایک آدمی کہے ''رأیت الیوم رجالا'' تو ''الیوم'' سے معلوم ہو رہا ہے کہ ''رجال'' سے جمیع رجال مراد نہیں ہو سکتے؛ کیوں کہ ایک دن میں

تمام رجال کو دیکھنا محال ہے؛ لہذا یہ جمع منکر نہ عام میں داخل ہے نہ خاص میں بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے۔

ثم المشترک : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر مشترک کے چند معانی میں سے کوئی معنی راجح قرار پائے تو اس کو "مؤول" کہتے ہیں۔

واصحابنا قسموا: اصحاب حنفیہ نے صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں بیان فرمائی ہیں: خاص، عام، مشترک اور مؤول، لیکن صاحب توضیح نے مؤول کو اس تقسیم میں داخل نہیں کیا ہے؛ کیوں کہ مؤول وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم نہیں ہے بلکہ مؤول تو مجتہد کی رائے کے اعتبار سے قسم بنتا ہے کہ مجتہد مشترک کے معانی میں غور وفکر کرتا ہے پھر کسی ایک معنی کو اپنی رائے سے ترجیح دیتا ہے تو مؤول کا تعلق مجتہد کی رائے کے ساتھ ہے لفظ کے ساتھ نہیں؛ لہذا اسے وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم قرار دینا درست نہیں معلوم ہوتا

ثُمَّ هَاهُنَا تَقْسِيمٌ آخَرُ لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَمَعْرِفَةِ الْأَقْسَامِ الَّتِي تَحْصُلُ مِنْهُ وَهُوَ هٰذَا .(وَأَيْضًا الِاسْمُ الظَّاهِرُ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ عَيْنَ مَا وُضِعَ لَهُ الْمُشْتَقُّ مِنْهُ مَعَ وَزْنِ الْمُشْتَقِّ فَصِفَةٌ وَإِلَّا فَإِنْ تَشَخَّصَ مَعْنَاهُ فَعَلَمٌ وَإِلَّا فَاسْمُ جِنْسٍ وَهُمَا إِمَّا مُشْتَقَّانِ أَوْ لَا ثُمَّ كُلٌّ مِنَ الصِّفَةِ وَاسْمِ الْجِنْسِ إِنْ أُرِيدَ الْمُسَمَّى بِلَا قَيْدٍ فَمُطْلَقٌ أَوْ مَعَهُ فَمُقَيَّدٌ أَوْ أَشْخَاصُهُ كُلُّهَا فَعَامٌّ أَوْ بَعْضُهَا مُعَيَّنًا فَمَعْهُودٌ أَوْ مُنَكَّرًا فَنَكِرَةٌ فَهِيَ مَا وُضِعَ لِشَيْءٍ لَا بِعَيْنِهِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لِلسَّامِعِ وَالْمَعْرِفَةُ مَا وُضِعَ لِمُعَيَّنٍ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لَهُ) أَيْ :لِلسَّامِعِ ، وَإِنَّمَا قُلْتُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْمَعْرِفَةِ وَالنَّكِرَةِ فِي التَّعْيِينِ وَعَدَمِ التَّعْيِينِ عِنْدَ الْوَضْعِ ، وَإِنَّمَا قُلْتُ لِلسَّامِعِ ؛ لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ جَاءَنِي رَجُلٌ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ مُتَعَيَّنًا لِلْمُتَكَلِّمِ فَعُلِمَ مِنْ هٰذَا التَّقْسِيمِ حَدُّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَقْسَامِ وَعُلِمَ أَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ ؛ لِأَنَّ الْمُطْلَقَ وُضِعَ لِلْوَاحِدِ النَّوْعِيِّ .

ترجمہ : پھر یہاں ایک دوسری تقسیم ہے، جس کی معرفت اور اس سے حاصل ہونے والی اقسام کی معرفت ضروری ہے اور وہ یہ ہے (نیز اسم ظاہر کا معنی اگر اس کا عین ہے جس

کے لیے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہے، ساتھ ہی مشتق کا وزن بھی ایک ہو تو صفت ہے، ورنہ اگر اس کا معنی متعین و مشخص ہے تو علم ہے، ورنہ اسم جنس ہے اور یہ دونوں یا تو مشتق ہوں گے یا نہیں، پھر صفت اور اسم جنس میں سے ہر ایک سے اگر بغیر کسی قید کے مفہوم مراد لیا جائے تو مطلق ہے یا قید کے ساتھ مراد ہو تو مقید ہے یا اس کے تمام اشخاص مراد ہوں تو عام ہے یا اس کے متعین بعض اشخاص مراد ہوں تو معہود ہے یا بعض غیر متعین افراد مراد ہوں تو نکرہ ہے؛ لہذا نکرہ وہ ہے جس کو شی غیر معین کے لیے وضع کیا گیا ہو سامع کے لیے اطلاق کے وقت اور معرفہ وہ ہے جس کو سامع کے لیے اطلاق کے وقت شی معین کے لیے وضع کیا گیا ہو جزیں نیست کہ میں نے کہا اطلاق کے وقت اس لیے کہ وضع کے وقت معرفہ اور نکرہ کے درمیان تعیین اور عدم تعیین میں کوئی فرق نہیں ہے اور میں نے کہا سامع کے لیے؛ کیوں کہ جب کوئی کہے " جاء نی رجل " تو ممکن ہے کہ مرد متکلم کے نزدیک متعین ہو تو اس تقسیم سے اقسام میں سے ہر ایک کی تعریف جان لی گئی، اور جان لیا گیا کہ مطلق خاص کے اقسام میں سے ہے اس لیے کہ مطلق واحد نوعی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

تشریح : یہاں سے ایک اور تقسیم کو بیان کر رہے ہیں کہ اسم ظاہر سے حاصل ہونے والے اقسام آٹھ ہیں: (۱) صفت (۲) علم (۳) اسم جنس (۴) مطلق (۵) مقید (۶) عام (۷) معرفہ (۸) نکرہ۔

صفت : اسم ظاہر کا معنی بعینہ مشتق منہ کا معنی ہو لیکن وزن مشتق والا ہو جیسے: ضَارِب کہ اس کا معنی بعینہ مشتق منہ یعنی ضرب کا ہے مگر فاعل کے وزن کے ساتھ یعنی اس کا معنی ضرب مع وزن الفاعل ہے، اسی طرح مضروب کہ اس کا معنی ضرب مع وزن المفعول ہے

علم : ایسا اسم جس کا معنی بعینہ مشتق منہ مع وزن المشتق نہ ہو اور اس کا معنی معین و مشخص ہو جیسے: حاتم۔

اسم جنس : جس کا معنی بعینہ مشتق منہ مع وزن المشتق نہ ہو اور نہ ہی اس کا معنی معین و مشخص ہو جیسے: مَقْتَل اسم ظرف۔

مطلق : صفت اور اسم جنس کا معنی بلا قید مراد ہو تو اسے مطلق کہتے ہیں۔

مقید: صفت اور اسم جنس کا معنی کسی قید کے ساتھ مراد ہو تو اسے مقید کہتے ہیں۔
عام ایسے اسم جنس یا صفت کو کہتے ہیں جو اپنے تمام افراد پر دلالت کرے۔
معرفہ: جو عند الاطلاق سامع کے نزدیک شی معین کے لیے وضع کیا گیا ہو۔
نکرہ: جو عند الاطلاق سامع کے نزدیک شی غیر معین کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

انما قلت: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ معرفہ اور نکرہ کی تعریف میں عند الاطلاق لسامع کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ معرفہ کی تعیین اور نکرہ کی عدم تعیین کا دارو مدار وضع پر نہیں ہے بلکہ تلفظ کے وقت اس کا لحاظ کیا جاتا ہے، اور تعیین وعدم تعیین متکلم کے اعتبار سے نہیں ہوتی بلکہ سامع کے اعتبار سے ہوتی ہے چناں چہ "جاءنی رجل" کہنے کے وقت ممکن ہے کہ متکلم کے نزدیک رجل متعین ہو، لیکن رجل کو نکرہ ہی کہیں گے؛ کیوں کہ سامع کے نزدیک یہ متعین نہیں ہے، اس سے ثابت ہوا کہ معرفہ کی تعیین اور نکرہ کی عدم تعیین سامع کے اعتبار سے ہے، متکلم کے اعتبار سے نہیں ہے۔

وَاعْلَمْ أَنَّهُ يَجِبُ فِي كُلِّ قِسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ أَنْ يُعْتَبَرَ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ حَتَّى لَا يُتَوَهَّمَ التَّنَافِي بَيْنَ كُلِّ قِسْمٍ وَقِسْمٍ ، فَإِنَّ بَعْضَ الْأَقْسَامِ قَدْ يَجْتَمِعُ مَعَ بَعْضٍ وَبَعْضُهَا لَا ، مِثْلُ قَوْلِنَا جَرَتِ الْعُيُونُ فَمِنْ حَيْثُ إِنَّ الْعَيْنَ وُضِعَتْ تَارَةً لِلْبَاصِرَةِ ، وَتَارَةً لِعَيْنِ الْمَاءِ تَكُونُ الْعَيْنُ مُشْتَرَكَةً بِهَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ وَمِنْ حَيْثُ إِنَّ الْعُيُونَ شَامِلَةٌ لِأَفْرَادِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ ، وَهِيَ عَيْنُ الْمَاءِ مَثَلًا تَكُونُ عَامَّةً بِهَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ فَعُلِمَ أَنَّهُ لَا تَنَافِيَ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ لَكِنْ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ تَنَافٍ إِذْ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ خَاصًّا وَعَامًّا بِالْحَيْثِيَّتَيْنِ فَاعْتَبِرْ هَذَا فِي الْبَوَاقِي فَإِنَّهُ سَهْلٌ بَعْدَ الْوُقُوفِ عَلَى الْحُدُودِ الَّتِي ذَكَرْنَا.

ترجمہ: جان لو کہ ان اقسام میں سے ہر قسم میں حیثیت کا اعتبار کرنا ضروری ہے؛ تاکہ ہر ہر قسم کے درمیان منافات کا وہم نہ ہو؛ اس لیے کہ بعض اقسام کبھی بعض کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں اور بعض کے ساتھ نہیں، جیسے ہمارا قول "جرت العیون" تو اس حیثیت

سے کہ عین کی وضع کبھی آنکھ کے لیے اور کبھی پانی کے چشمے کے لیے ہوئی ہے عین اس حیثیت سے مشترک ہوگا اور اس حیثیت سے کہ عیـــون اس حقیقت کے تمام افراد کو شامل ہے اور وہ مثال کے طور پر عین الماء ہے تو اس حیثیت سے وہ عام ہوگا تو جان لیا گیا کہ عام اور مشترک کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے، لیکن عام اور خاص کے درمیان منافات ہے؛ کیوں کہ ایک ہی لفظ کا دو حیثیتوں سے خاص و عام ہونا ممکن نہیں ہے، تو باقی اقسام میں بھی اسی کا اعتبار کیا جائیگا؛ کیوں کہ مذکورہ تعریفات پر مطلع ہونے کے بعد یہ آسان ہو جاتا ہے۔

تشریح : اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ جن اقسام کا ذکر ہوا ہے ان میں حیثیت کی قید کا لحاظ ضروری ہے اور حیثیت کی دو قسمیں ہیں: (۱) کبھی حیثیتوں کے درمیان منافات ہوتی ہے (۲) کبھی ان کے درمیان منافات نہیں ہوتی، اگر ان کے درمیان منافات ہوگی تو ایسی اقسام باہم جمع نہیں ہوسکتیں مثلاً: عام کی وضع کثیر غیر محصور کے لیے ہوئی ہے اور خاص کی وضع واحد کے لیے یا کثیر محصور کے لیے ہوئی ہے تو عام اور خاص ایک ہی کلمے میں جمع نہیں ہوسکتے اور اگر ان کے درمیان منافات نہ ہو تو ایسی اقسام باہم جمع ہوسکتی ہیں جیسے: عام اور مشترک کہ دنوں کی وضع کثیر کے لیے ہوئی ہے؛ لہذا یہ کلمہ واحدہ میں جمع ہوسکتے ہیں کہ کوئی لفظ ایک حیثیت سے عام ہو اور دوسری حیثیت سے مشترک ہو مثلاً لفظ "عین" اگر یہ دیکھا جائے کہ یہ چند معانی کے لیے وضع متعدد کے ساتھ موضوع ہے تو مشترک ہے اور اگر یہ دیکھا جائے کہ "عیـــن الـمـاء" یعنی چشمے کے تمام افراد کو شامل ہے تو عام ہے؛ لہذا اقسام کے درمیان حیثیت کی قید کا لحاظ ضروری ہے؛ تاکہ ان کے درمیان امتیاز ہو سکے۔ حاصل یہ ہوا کہ ان اقسام کے درمیان تباین بالذات نہیں ہے بلکہ تباین بالحیثیات ہے، پھر بعض حیثیات باہم متباین و متغائر ہیں اور بعض نہیں تو جن اقسام کی حیثیات کے درمیان تباین ذاتی ہوگا وہ اقسام باہم جمع نہیں ہوسکتیں اور جن اقسام کی حیثیات کے درمیان تباین ذاتی نہیں ہوگا وہ اقسام باہم جمع ہوسکتی ہیں۔

(فَصْلٌ : اَلْخَاصُّ مِنْ حَيْثُ هُوَ خَاصٌّ) أَيْ : مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ

الْعَوَارِضِ وَالْمَوَانِعِ كَالْقَرِينَةِ الصَّارِفَةِ عَنْ إِرَادَةِ الْحَقِيقَةِ مَثَلًا .(يُوجِبُ الْحُكْمَ) فَإِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ بِمَعْنَاهُ فَيُوجِبُ الْحُكْمَ بِالْعِلْمِ عَلَى زَيْدٍ وَأَيْضًا الْعِلْمُ لَفْظٌ خَاصٌّ بِمَعْنَاهُ فَيُوجِبُ الْحُكْمَ بِذَلِكَ الْأَمْرِ الْخَاصِّ عَلَى زَيْدٍ .(قَطْعًا) وَسَيَجِيءُ أَنَّهُ يُرَادُ بِالْقَطْعِ مَعْنَيَانِ وَالْمُرَادُ هَاهُنَا الْمَعْنَى الْأَعَمُّ، وَهُوَ أَنْ لَا يَكُونَ لَهُ احْتِمَالٌ نَاشِءٌ عَنْ دَلِيلٍ لَا أَنْ لَا يَكُونَ لَهُ احْتِمَالٌ أَصْلًا .

ترجمہ : (فصل: خاص اس حیثیت سے کہ وہ خاص ہے) یعنی بغیر عوارض وموانع کا اعتبار کیے ہوئے جیسے وہ قرینہ جو معنی حقیقی مراد لینے سے پھیرنے والا ہے (حکم کو واجب کرتا ہے) پس جب کہا جائے ”زید عالم“ تو زید اپنے معنی کے ساتھ خاص ہے، لہذا وہ زید پر علم کے حکم کو واجب کرے گا اور عالم بھی اپنے معنی کے ساتھ خاص ہے؛ لہذا وہ اس امر خاص کا حکم زید پر واجب کرے گا (قطعی طور پر) اور عنقریب یہ آئے گا کہ قطعی سے دو معنی مراد لیے جاتے ہیں اور یہاں معنی عام مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کے لیے احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو، نہ یہ کہ اس کے لیے بالکل احتمال ہی نہ ہو۔

تشریح : یہاں سے ماتن خاص کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ خاص، خاص ہونے کی حیثیت سے حکم کو قطعی طور پر واجب کرتا ہے، جس کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ خاص ہونے کی حیثیت سے مراد یہ ہے کہ وہ عوارض اور موانع سے خالی ہو۔ عوارض سے خالی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا کوئی معارض نہ ہو، اگر کوئی معارض موجود ہوگا تو وہ حکم کو واجب نہیں کرے گا اور موانع کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے کوئی ناسخ نہ ہو، اگر نسخ پایا گیا تو خاص حکم کو واجب نہیں کرے گا، قرینہ صارفہ سے مراد یہی ہے جیسے: ”زید عالم“ میں زید خاص ہے؛ کیوں کہ وہ ایک متعین شخص پر دلالت کر رہا ہے اور ”عالم“ بھی خاص ہے جو ایک متعین معنی پر دلالت کر رہا ہے تو دونوں کے مجموعے سے زید کے عالم ہونے کا حکم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔

وسیجیء : احتمال کی دو قسمیں ہیں: (۱) دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال جس کو احتمال

ناشی عن دلیل کہتے ہیں (۲) احتمال مطلق: جو ناشی عن دلیل بھی ہوسکتا ہے اور ناشی من غیر دلیل بھی لہٰذا یہ عام ہوا اور پہلا احتمال خاص ہے کہ وہ صرف دلیل ہی سے پیدا ہوسکتا ہے تو یہاں جس احتمال کی نفی کی گئی ہے وہ ناشی عن دلیل ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ خاص میں ایسا احتمال تو نہیں ہوسکتا جو دلیل سے پیدا ہو، ہاں ایسا احتمال ہوسکتا ہے جو بغیر دلیل کے پیدا ہو۔

(ففي قوله تعالى "ثلاثة قروء" لا يحمل القرء على الطهر وإلا فإن احتسب الطهر الذى طلق فيه يجب طهران، وبعض وإن لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض) إعلم أن القرء لفظ مشترك وضع للحيض، ووضع للطهر ففي قوله تعالى "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" المراد من القرء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة؛ لأنه لو كان المراد الطهر، والطلاق المشروع هو الذى يكون في حالة الطهر فالطهر الذى طلق فيه إن لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة أطهار وبعض وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض (على أن بعض الطهر ليس بطهر وإلا لكان الثالث كذلك) جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم إنه إذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا، بل الواجب ثلاثة؛ لأن بعض الطهر طهر فإن الطهر أدني ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه إن بعض الطهر ليس بطهر؛ لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول، والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج، وهذا خلاف الإجماع، وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله، وقد تفردت بهذا.

ترجمہ: (تو اللہ تعالی کے قول "ثلاثة قروء" میں قرء کو طہر پر محمول نہیں کیا جائے گا ورنہ اگر اس طہر کو شمار کیا جائے جس میں طلاق دی گئی ہے تو دو اور بعض طہر واجب ہوں گے اور اگر شمار نہ کیا جائے تو تین اور بعض طہر واجب ہوں گے) تم جان لو کہ قرء کا لفظ مشترک ہے جو حیض اور طہر دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے تو اللہ تعالی کے قول

''المطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء ''میں ''قروء'' سے مراد امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حیض ہے اور امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک طہر ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اگر قروء سے مراد طہر ہو تو خاص کا موجب باطل ہو جائے گا اور وہ لفظ ثلاثۃ ہے: اس لیے کہ اگر مراد طہر ہو اور طلاق مشروع وہ ہے جو طہر کی حالت میں دی گئی ہو تو وہ طہر جس میں طلاق دی گئی ہے اگر اسے عدت سے شمار نہ کیا جائے تو تین اور بعض طہر واجب ہوں گے اور اگر اسے عدت سے شمار کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے تو دو اور بعض طہر واجب ہوں گے (علاوہ ازیں بعض طہر، طہر نہیں ہے ورنہ تو تیسرا طہر بھی ایسے ہی ہوگا) یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ کہا جائے کیوں تم لوگوں نے کہا کہ جب شمار کیا جائے تو دو اور بعض طہر واجب ہوں گے، بلکہ تین طہر واجب ہوں گے: اس لیے کہ طہر کا بعض بھی طہر ہے؛ کیوں کہ طہر اس کا ادنیٰ ہے جس پر لفظ طہر کا اطلاق ہوتا ہے اور وہ مثال کے طور پر ایک گھڑی کا طہر ہے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ بے شک طہر کا بعض طہر نہیں ہے؛ کیوں کہ اگر ایسا ہو تو پہلے اور تیسرے طہر کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا پس تیسرے طہر میں بھی بعض طہر کافی ہوگا؛ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ جب تیسرے طہر کا کچھ حصہ گزر جائے تو اس عورت کے لیے نکاح کرنا حلال ہو جائے، حالاں کہ یہ اجماع کے خلاف ہے اور یہ جواب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شبہے کو زائل کرنے والا ہے اور یقیناً میں اس جواب میں متفرد ہوں۔

تشریح: یہ خاص کے حکم پر پہلی تفریع ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ مطلقہ مدخول بھا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت احناف کے نزدیک تین حیض ہے اور شوافع کے نزدیک تین طہر اور دونوں کا مستدل قرآن پاک کی یہ آیت ہے ''والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء ''یعنی مطلقہ (مدخول بھا ذوات الاقراء، غیر حاملہ) عورتیں اپنے آپ کو تین ''قروء'' روکے رکھیں۔ قروء، قرء کی جمع ہے جو حیض اور طہر دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''قرء'' سے مراد طہر ہے اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''قرء'' سے مراد حیض ہے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے

کہ "ثلاثۃ" خاص ہے، معنی معلوم یعنی تین کے لیے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ قطعی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے، اس میں کمی بیشی کا کوئی احتمال نہیں ہوتا اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب "قرء" سے مراد حیض ہو؛ کیوں کہ طہر مراد لینے کی صورت میں بغیر کمی بیشی کے "ثلاثۃ" پر عمل نہیں ہوسکتا؛ اس لیے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے اب اگر کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: (۱) جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو بھی عدت میں شمار کیا جائے (۲) اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے۔ پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر مکمل اور تیسرے کا کچھ حصہ ہوگا اور دوسری صورت میں عدت کا زمانہ تین طہر مکمل اور کچھ حصہ زیادہ ہوگا۔ بہر حال دونوں صورتوں میں پورے تین طہر نہیں ہوں گے، تین سے کم یا زیادہ ہو جائیں گے تو لفظ "ثلاثۃ" جو خاص ہے اس کے موجب پر عمل نہیں ہوگا اور اگر "قرء" سے مراد حیض ہو جیسا کہ احناف کا مذہب ہے تو کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اور خاص کے موجب پر بغیر کمی بیشی کے عمل ہو جائے گا، وہ اس طرح کہ جس طہر میں طلاق دی گئی ہے اسے گزر جانے کے بعد پورے تین حیض عدت میں شمار کیے جائیں گے۔

علی ان بعض الطهر ليس بطهر: اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: یہاں طہر سے اس کا ادنی فرد مراد ہے جو ایک ساعت سے بھی حاصل ہوسکتا ہے تو جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے گا اور چوں کہ بعض طہر بھی طہر ہے اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ عدت تین "قرء" سے کم ہو جائے گی۔ حاصل یہ ہے کہ بعض طہر بھی مکمل طہر ہے اور جب مکمل طہر عدت میں محسوب ہوگا تو عدت مکمل تین طہر ہوئی۔

جواب: بعض طہر کو مکمل طہر قرار دینا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ بعض طہر بھی مکمل طہر ہوتا ہے تو پہلے اور تیسرے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے؛ لہذا جس طہر میں طلاق دی گئی ہے اس کے بعد ایک طہر اور تیسرے طہر کا بعض حصہ گزر جانے

سے عدت مکمل ہو جانی چاہیے حالاں کہ یہ اجماع کے خلاف ہے؛ لہذا بعض طہر کو مکمل طہر قرار دینا درست نہیں ہے۔ یہ جواب چوں کہ زوردار، مدلل مسکت اور بہت عمدہ ہے اس لیے مصنف نے تحدیث نعمت کے طور پر فرمایا: ''هذا الجواب قاطع بشبهة الشافعي رحمه الله تعالىٰ وقد تفردت بهذا '' یعنی اس جواب سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا شبہ بالکل ختم ہو جاتا ہے اور یہ وہ جواب ہے جس میں مجھے تفرد اور امتیاز حاصل ہے۔ مصنف کی اس تصریح سے معلوم ہوا کہ اس اعتراض کے اور بھی جوابات دیے گئے ہیں، مگر یہ جواب انتہائی عمدہ اور پسندیدہ ہے۔

وقَوْلِهٖ تَعَالَی'' فَإِنْ طَلَّقَهَافَلَاتَحِلُّ لَهٗ'' اَلْفَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ لِلتَّعْقِيبِ ، وَقَدْ عَقَّبَ الطَّلَاقَ بِالِافْتِدَاءِ فَإِنْ لَمْ يَقَعِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الْخُلْعِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى يَبْطُلُ مُوجَبُ الْخَاصِّ تَحْقِيقُهُ أَنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ الطَّلَاقَ الْمُعَقَّبَ لِلرَّجْعَةِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ ذَكَرَ افْتِدَاءَ الْمَرْأَةِ ، وَفِي تَخْصِيصِ فِعْلِهَا هُنَا تَقْرِيرُ فِعْلِ الزَّوْجِ عَلَى مَا سَبَقَ وَهُوَ الطَّلَاقُ فَقَدْ بَيَّنَ نَوْعَيْهِ بِغَيْرِ مَالٍ وَبِمَالٍ كَمَا يَقُولُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى أَنَّ الِافْتِدَاءَ فَسْخٌ فَإِنَّ ذٰلِكَ زِيَادَةٌ عَلَى الْكِتَابِ لِأَنَّ الِافْتِدَاءَ غَيْرُ دَالٍّ عَلَى الْفَسْخِ بِخِلَافِ الْحَمْلِ عَلَى الطَّلَاقِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ مَذْكُورٌ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ ثُمَّ قَالَ فَإِنْ طَلَّقَهَا أَيْ بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ سَوَاءٌ كَانَتَا بِمَالٍ أَوْ بِغَيْرِهٖ ، فَفِي اتِّصَالِ الْفَاءِ بِأَوَّلِ الْكَلَامِ وَانْفِصَالِهٖ عَنِ الْأَقْرَبِ فَسَادُ التَّرْكِيبِ) اِعْلَمْ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى وَصَلَ قَوْلَهُ تَعَالَى ''فَإِنْ طَلَّقَهَا'' بِقَوْلِهٖ تَعَالَى ''الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ'' وَجَعَلَ ذِكْرَ الْخُلْعِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى ''وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا '' إِلَى قَوْلِهٖ تَعَالَى ''فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ'' مُعْتَرِضًا وَلَمْ يَجْعَلِ الْخُلْعَ طَلَاقًا ، بَلْ فَسْخًا وَإِلَّا يَصِيرُ الْأَوَّلَانِ مَعَ الْخُلْعِ ثَلَاثَةً فَيَصِيرُ قَوْلُهُ ''فَإِنْ طَلَّقَهَا'' رَابِعًا وَقَالَ: الْمُخْتَلِعَةُ لَا يَلْحَقُهَا صَرِيحُ الطَّلَاقِ فَإِنَّ قَوْلَهُ ''فَإِنْ طَلَّقَهَا'' مُتَّصِلٌ بِأَوَّلِ الْكَلَامِ وَوَجْهُ تَمَسُّكِنَا مَذْكُورٌ فِي الْمَتْنِ مَشْرُوحًا .

ترجمہ : (اور اللہ تعالیٰ کے قول'' فان طلقها فلا تحل له '' میں ''فا'' ایسا لفظ ہے جو تعقیب کے لیے خاص ہے اور طلاق کا ذکر فدیہ کے بعد فرمایا تو اگر خلع کے بعد طلاق

واقع نہ ہو جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے تو خاص کا موجب باطل ہو جائے گا، اس کی تحقیق یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے دو مرتبہ طلاق رجعی کے بعد طلاق کا ذکر فرمایا پھر عورت کے فدیہ کا ذکر فرمایا اور یہاں عورت کے فعل کی تخصیص میں زوج کے فعل کو ماسبق پر مقرر کرنا ہے اور اس کا فعل ماسبق میں طلاق دینا ہے تو اس کی دو قسموں کو بغیر مال کے اور مال کے ساتھ بیان فرمایا نہ اس طرح جیسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ فدیہ دینا فسخ ہے؛ کیوں کہ یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے اس لیے کہ فدیہ دینا فسخ پر دلالت نہیں کرتا، برخلاف طلاق پر محمول کرنے کے؛ کیوں کہ طلاق شروع کلام میں مذکور ہے پھر فرمایا " فان طلقها " یعنی" دو طلاق کے بعد خواہ وہ دونوں طلاق مال کے ساتھ ہوں یا بغیر مال کے، تو فا کو شروع کلام کے ساتھ ملانے اور اقرب سے جدا کرنے میں ترکیب کا فساد ہے) تم جان لو کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ تعالیٰ کے قول "فان طلقها" کو اس کے قول" الطلاق مرتان " کے ساتھ ملایا ہے اور خلع کے ذکر یعنی اس کے قول "لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاخُذُوا مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْاً اِلَّا اَنْ يَّخَافَا اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَ مَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ " (اور تمہارے لیے یہ حلال نہیں کہ تم اس میں سے کوئی چیز لو جو تم نے عورتوں کو دیں، مگر یہ کہ وہ دونوں اس بات سے خوف زدہ ہوں کہ اللہ کی حدود کو قائم نہ رکھ سکیں گے، تو اگر تمہیں اس بات کا خوف ہو کہ وہ دونوں اللہ تعالیٰ کی حدود قائم نہ رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر اس میں کوئی حرج نہیں جو بطور فدیہ عورت دے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی حدود ہیں تو ان سے تجاوز نہ کرو اور جو اللہ کی حدود سے تجاوز کریں گے وہ لوگ ظالم ہیں) کو جملہ معترضہ قرار دیا ہے اور خلع کو طلاق نہیں بلکہ فسخ قرار دیا ہے ورنہ پہلی دونوں طلاق خلع کے ساتھ مل کر تین طلاق ہو جائیں گی اور اللہ تعالیٰ کا قول "فان طلقها" چوتھی طلاق ہو جائے گا اور امام شافعی نے یہ بھی فرمایا کہ خلع کرنے والی عورت کو صریح طلاق واقع نہیں ہوگی؛ کیوں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا قول " فان طلقها " ابتدائے کلام کے

ساتھ متصل ہے اور ہمارے استدلال کا طریقہ متن میں وضاحت کے ساتھ مذکور ہے۔

تشریح : یہ خاص کے حکم پر دوسری تفریع ہے۔جس کی تفصیل یہ ہے کہ خلع ہمارے نزدیک طلاق ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فسخ ہے، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے، مگر فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع کرنا درست نہیں۔ دونوں حضرات کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے" **الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان** "یعنی طلاق رجعی دو بار تک ہے، پھر شوہر پر واجب ہے کہ دستور شرع کے مطابق عورت کو رکھ لے یا بھلائی کے ساتھ اسے چھوڑ دے۔ اس کے بعد اللہ رب العزت نے خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا، چناں چہ ارشاد ہوا " **فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیھما فیما افتدت به** " یعنی اے مسلمان حاکمو! اگر تمہیں اس بات کا خوف ہو کہ میاں بیوی اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں کہ عورت فدیہ دے کر چھٹکارا حاصل کر لے، پھر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہوا" **فان طلقھا فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ** "یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری طلاق بھی دے دی تو اب وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے۔ اب دونوں حضرات کا استدلال ملاحظہ کریں: امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ہیں اللہ تعالیٰ کا قول" **فان طلقھا** "" **الطلاق مرتان** " کے ساتھ مربوط ہے اور " **فان طلقھا** " میں تیسری طلاق کا ذکر ہے اور خلع کا ذکر جملہ معترضہ کے طور پر دو اور ایک طلاق کے درمیان ہوا ہے؛ کیوں کہ خلع فسخ نکاح ہوتا ہے اور فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح نہیں، اس لیے" **فان طلقھا** " کو" **الطلاق مرتان** " کے ساتھ مربوط قرار دے کر خلع کے ذکر کو جملہ معترضہ مانا جائے گا اگر ایسا نہ کیا جائے تو طلاق کی تعداد چار ہو جائے گی، مگر احناف کہتے ہیں کہ" **فان طلقھا** " میں " **فا** "ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تعقیب کے لیے وضع کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ **فا** کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے؛ لہذا " **فا** " جو ایک خاص لفظ ہے وہ قطعی طور پر حکم کو واجب کرے گا، یعنی **فا** کا مابعد بغیر کسی فصل کے **فا** کے ماقبل پر مرتب ہوگا اور اس **فا** کا ماقبل

خلع ہے تو گویا تیسری طلاق خلع پر مرتب ہوئی اور تیسری طلاق کا خلع پر مرتب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ خلع کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب خلع کو طلاق قرار دیا جائے؛ کیوں کہ فسخ نکاح کے بعد طلاق کا وقوع صحیح نہیں ہوتا، حاصل یہ ہوا کہ اگر "فان طلقها" کا تعلق "الطلاق مرتان" کے ساتھ ہو جیسا کہ امام شافعی نے کہا تو "فا" کے موجب پر عمل نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ اس صورت میں مرتّب اور مُرتَّب علیہ کے درمیان اجنبی کلام حائل ہوگا جو فساد ترکیب کو مستلزم ہوگا۔ اس تقریر سے احناف کا یہ دعویٰ ثابت ہوگیا کہ خلع طلاق ہے جس کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے اور شوافع کا یہ قول باطل ہوگیا کہ خلع فسخ نکاح ہے جس کے بعد طلاق واقع کرنا درست نہیں ہے۔

اعتـــــــراض : خلع کو اگر طلاق قرار دیا جائے تو طلاق کی تعداد چار ہو جائے گی، دو "الطلاق مرتان" سے، تیسری طلاق "خلع" سے اور چوتھی طلاق " فان طلقها" سے مستفاد ہوگی، حالاں کہ طلاق کی تعداد تین ہے، چار نہیں۔

جـــواب : خلع طلاق تو ضرور ہے مگر مستقل علاحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ "الـطـلاق مـرتـان" میں داخل ہے گویا یوں کہا گیا کہ طلاق دو بار ہے خواہ دونوں رجعی ہوں یا خلع کے ضمن میں ہوں، بلفظ دیگر یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں: (۱) بغیر مال کے جس کا ذکر "الـطـلاق مرتـان" میں ہے (۲) مال کے ساتھ جس کا ذکر خلع کے ضمن میں ہے تو یہ کوئی مستقل علاحدہ طلاق نہیں ہوئی اور جب یہ مستقل علاحدہ طلاق نہیں ہوئی تو طلاق کے چار ہونے کا اعتراض ختم ہوگیا۔

وفی تخصیص فعلها: اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ آیت کریمہ " فیـمـا افـتـدت بـه " میں صرف عورت کا فعل ذکر کرنا مرد کے طلاق والے فعل کو پختہ کرنے لیے ہے؛ کیوں کہ فدیہ دینے کی اصل وضع اور اس کا اصل مفہوم یہ ہے کہ ایک چیز کے مقابلے میں دوسری چیز دی جائے تو یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ مال اس چیز کا عوض ہے جو مال کے مقابلے میں ہے اور عورت کے ساتھ مختص ہے؛ لہذا جو اس کا مقابل ہوگا وہ خاوند کے ساتھ مختص ہوگا اور خاوند کے ساتھ مختص طلاق ہوتی ہے نہ کہ فسخ نکاح؛ کیوں کہ فسخ کا

تعلق طرفین یعنی مرد اور عورت دونوں سے ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خلع طلاق ہے، فسخ نکاح نہیں جیسا کہ امام شافعی کہتے ہیں۔

لا کما یقول الشافعی: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر امام شافعی کے بقول خلع کو فسخ قرار دیا جائے تو کتاب اللہ پر زیاتی لازم آئے گی؛ کیوں کہ آیت میں فدیہ دینے کا ذکر ہے جس کی دلالت معنی فسخ پر نہیں ہو رہی ہے، البتہ اگر اسے طلاق پر محمول کیا جائے تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم نہیں آئے گی؛ کیوں کہ طلاق کا ذکر اول کلام میں موجود ہے؛ لہذا یہ مراد لینا قرینے کے مطابق ہوگا۔

(وَقَوْلِهٖ تَعَالَى ''أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ'' اَلْبَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ يُوجِبُ الْإِلْصَاقَ فَلَا يَنْفَكُّ الِابْتِغَاءُ) أَيِ الطَّلَبُ وَهُوَ الْعَقْدُ الصَّحِيحُ عَنِ الْمَالِ أَصْلًا فَيَجِبُ بِنَفْسِ الْعَقْدِ) بِخِلَافِ الْفَاسِدِ فَإِنَّ الْمَهْرَ لَا يَجِبُ بِنَفْسِ الْعَقْدِ إِذَا كَانَ فَاسِدًا .(خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ) وَالْخِلَافُ هَاهُنَا فِي مَسْأَلَةِ الْمُفَوَّضَةِ أَيِ الَّتِي نُكِحَتْ بِلَا مَهْرٍ أَوْ نُكِحَتْ عَلَى أَنْ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ الْمَهْرُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عِنْدَ الْمَوْتِ وَأَكْثَرُهُمْ عَلَى وُجُوبِ الْمَهْرِ إِذَا دَخَلَ بِهَا ، وَعِنْدَنَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمِثْلِ إِذَا دَخَلَ بِهَا أَوْ مَاتَ أَحَدُهُمَا .

ترجمہ: (اور اللہ تعالیٰ کے قول " ان تبتغوا باموالکم " میں "با" لفظ خاص ہے جو الصاق کو واجب کرتا ہے تو ابتغا یعنی طلب نکاح جو کہ عقد صحیح ہے، مال سے اس کا انفکاک نہیں ہوسکتا، تو وہ نفس عقد ہی سے واجب ہو جائے گا) برخلاف نکاح فاسد کے اس لیے کہ مہر نفس عقد سے واجب نہیں ہوتا ہے جب نکاح فاسد ہو (امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے) اور اختلاف یہاں مفوضہ کے مسئلے میں ہے جس کا نکاح بغیر مہر کے کر دیا گیا یا اس شرط پر نکاح کر دیا گیا کہ اس کے لیے مہر نہیں ہوگا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک موت تک مہر واجب نہیں ہوگا اور اکثر شوافع وجوب مہر کے قائل ہیں جب شوہر بیوی کے ساتھ دخول کر لے اور ہمارے نزدیک دخول یا ان میں سے کسی ایک کے انتقال کے بعد مکمل مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔

تشریح : یہ خاص کے حکم پر تیسری تفریع ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عورت جس کا نکاح بغیر مہر کے کر دیا گیا یا اس شرط پر اس کا نکاح کر دیا گیا کہ اس کا مہر کچھ بھی نہیں ہوگا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک کسی ایک کا انتقال نہ ہو جائے مہر واجب نہیں ہوگا اور اکثر شوافع اس بات کے قائل ہیں کہ دخول کے بعد مہر واجب ہو جائے گا گویا شوافع کے نزدیک نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوگا جب کہ احناف اس بات کے قائل ہیں کہ پورا مہر مثل عقد ہی کے وقت واجب ہو جائے گا مگر اس کی ادائیگی وطی یا احد الزوجین کی موت کے وقت واجب ہوگی یعنی نفس وجوب تو عقد کے وقت ہی پالیا جائے گا مگر وجوب ادا دخول یا احد الزوجین کی موت تک موخر ہوگا، ہماری دلیل یہ آیت کریمہ ہے " احل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم " یعنی تمہارے لیے محرمات کے علاوہ سب عورتیں حلال کر دی گئیں کہ تم ان کو اپنے مالوں کے بدلے طلب کرو، وجہ استدلال یہ ہے کہ " بـاموالکم " میں " با " ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم " الـصـاق " کے لیے وضع کیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ عقد نکاح مال (مہر) کے ساتھ ملا ہوا ہو یعنی ایجاب وقبول کے وقت مہر کا ذکر ہونا چاہیے اور اگر زبانی گفتگو میں مہر کا ذکر نہ آسکے تو کم از کم شوہر کے ذمے واجب ہونے میں طلب بضع مہر کے ساتھ ملا ہوا ہو؛ تا کہ بـــا کے مدخول (الصاق) پر عمل ہو سکے؛ لہذا مفوضہ کے حق میں شوہر پر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جائے گا؛ کیوں کہ اگر مہر مثل کا وجوب وطی یا احد الزوجین کی موت تک موخر کیا گیا تو طلب بضع، مال یعنی مہر کے ساتھ مُلصق نہیں ہوگا اور جب طلب بضع یعنی عقد نکاح مال کے ساتھ مُلصق نہیں ہوگا تو "با" کے معنی پر عمل نہ ہوگا، حالاں کہ "با" ایک خاص لفظ ہے جس کے مدلول پر عمل کرنا واجب ہے۔

بخلاف الفاسد : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ مفوضہ کے حق میں شوہر پر نفس عقد سے مہر مثل کا وجوب اس وقت ہوگا جب نکاح صحیح ہو، اگر نکاح فاسد کے ذریعے بضع طلب کیا گیا تو وجوب مہر بالاتفاق وطی یا احد الزوجین کی موت تک موخر ہوگا۔

فائدہ : لفظ "مُفَوِّضَہ" اگر واو کے کسرے کے ساتھ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ

وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بغیر مہر کے سپرد کر دیا اور اگر واو کے فتحے کے ساتھ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بغیر مہر کے سپرد کر دیا۔ یہاں واو کے فتحے کے ساتھ درست معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ پہلی صورت۔ (بکسر الواو) ہمارے اور امام شافعی کے نزدیک محل اختلاف نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ امام شافعی کے نزدیک بغیر ولی کے نکاح درست ہی نہیں ہوتا اور جب نکاح ہی درست نہیں ہوگا تو وجوب مہر کا کیا سوال!

ملا جیون علیہ الرحمہ ''نور الانوار'' میں اس کی تصریح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"...... وهوان كان بكسر الواو فالمعنى التى فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التى فوضهاوليها بلا مهر وهو الا صح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لايصح نكاحها عند الشافعي".

لہٰذا کتاب میں وارد لفظ ''نکحت'' مجہول پڑھا جائے گا اور اسی کو سامنے رکھتے ہوئے ترجمہ بھی کیا گیا ہے۔

(وقَوْلِهِ تَعَالَى "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ" خُصَّ فَرْضُ الْمَهْرِ أَيْ : تَقْدِيرُهُ بِالشَّارِعِ فَيَكُونُ أَدْنَاهُ مُقَدَّرًا خِلَافًا لَهُ) ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ فَرَضْنَا مَعْنَاهُ قَدَّرْنَا وَتَقْدِيرُ الشَّارِعِ إِمَّا أَنْ يَمْنَعَ الزِّيَادَةَ أَوْ يَمْنَعَ النُّقْصَانَ وَالْأَوَّلُ مُنْتَفٍ ؛ لِأَنَّ الْأَعْلَى غَيْرُ مُقَدَّرٍ فِي الْمَهْرِ إِجْمَاعًا فَتَعَيَّنَ الثَّانِي فَيَكُونُ الْأَدْنَى مُقَدَّرًا ، وَلَمَّا لَمْ يُبَيِّنْ ذَلِكَ الْمَفْرُوضُ قَدَّرْنَاهُ بِطَرِيقِ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ بِشَيْءٍ هُوَ مُعْتَبَرٌ شَرْعًا فِي مِثْلِ هَذَا الْبَابِ أَيْ : كَوْنُهُ عِوَضًا لِبَعْضِ أَعْضَاءِ الْإِنْسَانِ وَهُوَ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ فَإِنَّهُ يَتَعَلَّقُ بِهَا وُجُوبُ قَطْعِ الْيَدِ ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى كُلُّ مَا يَصْلُحُ ثَمَنًا يَصْلُحُ مَهْرًا

ترجمہ : اور اللہ تعالیٰ کے قول ' قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ'' میں مہر کے فرض یعنی اس کے متعین ہونے کو شارع کی جانب سے خاص کیا گیا تو مہر کی ادنی مقدار متعین ہوگی ، اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے) کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے قول

"فرضنا" کا معنیٰ "قدرنا" ہے اور شارع کی جانب سے تقدیر وتعیین یا تو زیادتی سے مانع ہوگی یا کمی سے اور اول منتفی ہے اس لیے کہ مہر میں اعلیٰ مقدار بالاتفاق متعین نہیں ہے تو دوسری صورت متعین ہوگئی؛ لہٰذا ادنیٰ مقدار مقرر ہوگی اور جب اس مقرر مقدار کو بیان نہیں کیا گیا ہے تو ہم نے اسے بطریق رائے اور ایسی شئی پر قیاس کر کے مقرر کیا ہے جو اس طرح کے ابواب میں شرعاً معتبر ہے یعنی اس کا بعض اعضائے انسانی کے لیے عوض ہونا اور وہ دس درہم ہیں؛ کیوں کہ ان کے ساتھ قطع ید کے واجب ہونے کا تعلق ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر وہ چیز جو ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، وہ مہر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

تشریح : یہ خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے، شریعت کی جانب سے مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز جو ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ نکاح میں بطور مہر بھی ہوسکتی ہے، مگر احناف کے نزدیک مہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار اگر چہ شارع کی جانب سے مقرر نہیں ہے لیکن کم سے کم مقدار مقرر ہے اور وہ دس درہم ہیں، اس سے کم مہر کی کوئی مقدار شرعاً معتبر نہ ہوگی۔ احناف کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "قد علمنا ما فرضنا علیهم في ازواجهم وما ملکت ایمانهم "یعنی ہم جانتے ہیں کہ جو ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں اور باندیوں کے حق میں مقرر کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ "فرض "ایک خاص لفظ ہے جو معنیٰ معلوم یعنی تقدیر وتعیین کے لیے وضع کیا گیا ہے، تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مردوں پر بیویوں اور باندیوں کے حق میں جو مہر مقرر ہے وہ اللہ رب العزت کو معلوم ہے، اب اس تقدیر وتعیین میں دو احتمال ہیں: (۱) یہ تعیین کمی کے اعتبار سے ہے (۲) یہ تعیین زیادتی کے اعتبار سے ہے، زیادتی کی بالاتفاق کوئی حد نہیں ہے؛ لہٰذا یہ تقدیر کمی کے اعتبار سے ہوگی اور یہ کمی کتنی ہے اس کا آیت میں کوئی ذکر نہیں ہے تو یہ تقدیر وتعیین قیاس ورائے کے ذریعے کی جائے گی اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو؛ کیوں کہ شریعت نے دس درہم مال کی چوری پر چور کی سزا قطع ید

مقرر فرمائی ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ایک عضو کی قیمت دس درہم ہے اور بضع یعنی عورت کی شرم گاہ بھی ایک عضو ہے؛ لہذا اس کا عوض بھی دس درہم ہونا چاہیے۔

فائدہ: صاحب توضیح کے قول ''قدرناه بطريق الراى'' سے کسی کو یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ اقل مہر کی تعیین و تقدیر میں احناف کی دلیل کا مدار رائے اور قیاس پر ہے؛ کیوں کہ اس کا ثبوت حدیث سے بھی ہے، چناں چہ سنن کبری للبیہقی میں حضرت جابر بن عبداللہ کی یہ روایت مذکور ہے '' قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا ينكح النساء الا كفوا ولا يزوجهن الا الاولياء ولا مهر دون عشرة دراهم '' (سنن کبریٰ: ج ۷، ص ۲۴۰)

اس روایت کی تائید حضرت علی کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا: '' لا مهر اقل من عشرة دراهم '' (سنن دارقطنی: ج ۳، ص ۳۴۵)

وَقَدْ أَوْرَدَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى فِي هَذَا الْفَصْلِ مَسَائِلَ أُخَرَ أَوْرَدْتُهَا فِي الزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ فِي آخِرِ فَصْلِ النَّسْخِ إِلَّا مَسْأَلَتَيْنِ تَرَكْتُهُمَا بِالْكُلِّيَّةِ مَخَافَةَ التَّطْوِيلِ وَهُمَا مَسْأَلَتَا الْهَدْمِ وَالْقَطْعِ مَعَ الضَّمَانِ .

ترجمہ: امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس فصل میں دوسرے مسائل کا بھی ذکر کیا ہے، جن کو میں نے '' فصل النسخ '' کے آخر میں نص پر زیادتی کی بحث میں بیان کیا ہے، مگر دو مسئلوں کو میں نے طوالت کے خوف سے بالکلیہ ترک کر دیا ہے اور دو مسئلے ہدم اور قطع مع الضمان کے ہیں۔

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ ایک فائدے کی بات بیان کرنا چاہتے ہیں کہ خاص پر کچھ تفریعات تو ہم نے ذکر کر دی ہیں اور کچھ تفریعات کو امام فخر الاسلام نے تو اسی فصل میں ذکر کیا ہے میں نے ان کو نسخ کے باب میں بیان کیا ہے اور دو مسئلے ایسے ہیں کہ جن کو میں نے تطویل کے خوف سے چھوڑ دیا ایک مسئلہ ''ہدم'' کا ہے اور دوسرا مسئلہ ''قطع مع الضمان'' کا ہے، دونوں مسئلے اختصار کے ساتھ ذیل میں درج کیے جا رہے ہیں، تفصیلی معلومات کے لیے ''نور الانوار'' ملاحظہ فرمائیں۔

مسئلہ ھدم : اگر شوہر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے اور وہ عورت عدت گزارنے کے بعد دوسرے مرد سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی وطی کے بعد اسے طلاق دے دے اور عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کر لے تو اس صورت میں پہلا شوہر بالاتفاق تین طلاق کا مالک ہوگا اور اگر شوہر اپنی بیوی کو دو یا ایک طلاق رجعی دے پھر وہ عورت عدت گزار کر دوسرے مرد سے نکاح کر لے اور دوسرا شوہر بھی وطی کے بعد اس کو طلاق دے دے پھر عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر اس سے نکاح کر لے تو اس صورت میں امام محمد اور امام شافعی کے نزدیک پہلا شوہر اس کو ماقبی ایک یا دو طلاق دینے کا مالک ہوگا یعنی اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو طلاق کا مالک ہوگا اور دو طلاق کے بعد وہ عورت مغلظہ ہو جائے گی اور اگر پہلے دو طلاق دے چکا تھا تو اب صرف ایک طلاق کا مالک ہوگا اور ایک ہی طلاق سے عورت مغلظہ ہو جائے گی، جب کہ شیخین یعنی امام اعظم ابوحنیفہ اور امام ابویوسف اس بات کے قائل ہیں کہ پہلا شوہر تین طلاق کا مالک ہوگا اور پہلے جو ایک یا دو طلاق دے چکا ہے ان کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا؛ کیوں کہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کے لیے حِلّ جدید کے ساتھ حلال کرنے والا ہوگا اور پہلے دی ہوئی تمام طلاقیں کالعدم قرار دی جائیں گی۔

مسئلہ قطع مع الضمان : اگر چور نے کسی کا مال چوری کیا اور اس چوری کی وجہ سے چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اگر چوری کیا ہوا مال چور کے پاس موجود ہے تو بالاتفاق وہ مال مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور اگر وہ مال چور کے پاس ضائع ہو گیا تو امام شافعی کے نزدیک چور پر مال مسروق کا تاوان واجب ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا چور نے اس کو ضائع کیا ہو۔ اور امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق بالکل ضمان واجب نہ ہوگا خواہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا چور نے اس کو ضائع کیا ہو اور دوسری روایت یہ ہے کہ اگر مال خود بخود ضائع ہوا ہو تو چور پر تاوان واجب نہ ہوگا لیکن اگر چور نے اس کو ضائع کیا ہو تو اس پر تاوان واجب ہوگا۔

(فَصْل : حُكْمُ الْعَامِّ التَّوَقُّفُ عِنْدَ الْبَعْضِ حَتَّى يَقُومَ الدَّلِيلُ ؛ لِأَنَّهُ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ أَعْدَادِ الْجَمْعِ) فَإِنَّ جَمْعَ الْقِلَّةِ يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ مِنْهُ كُلُّ عَدَدٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ ، وَجَمْعَ الْكَثْرَةِ يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ مِنْهُ كُلُّ عَدَدٍ مِنَ الْعَشَرَةِ إِلَى مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ ، فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَفْلُسٌ يَصِحُّ بَيَانُهُ مِنَ الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ فَيَكُونُ مُجْمَلًا . (وَإِنَّهُ يُؤَكَّدُ بِكُلٍّ وَأَجْمَعَ وَلَوْ كَانَ مُسْتَغْرِقًا لَمَا احْتِيجَ إِلَى ذَلِكَ وَلِأَنَّهُ يُذْكَرُ الْجَمْعُ وَيُرَادُ بِهِ الْوَاحِدُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى " الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ ")الْمُرَادُ مِنْهُ نُعَيْمُ بْنُ مَسْعُودٍ أَوْ أَعْرَابِيٌّ آخَرُ ، وَالنَّاسُ الثَّانِي أَهْلُ مَكَّةَ .

ترجمہ : (فصل: عام کا حکم بعض کے نزدیک توقف ہے یہاں تک کہ کوئی دلیل قائم ہو جائے اس لیے کہ عام اعداد جمع کے اختلاف کی وجہ سے مجمل ہے) کیوں کہ جمع قلت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد کا مراد لینا صحیح ہے اور جمع کثرت میں دس سے لے کر الی غیر النہایہ ہر عدد کا مراد لینا صحیح ہے؛ اس لیے کہ جب کوئی شخص " لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَفْلُس " کہتا ہے تو اس کا بیان تین سے لے کر دس تک صحیح ہے؛ لہذا یہ مجمل ہوگا (اور یہ کہ "کل "اور "اجمع " کے ساتھ اس کی تاکید لائی جاتی ہے، اگر یہ تمام افراد کو مستغرق ہوتا تو پھر "کل "اور "اجمع " کے ساتھ تاکید لانے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی اور اس لیے کہ کبھی جمع کا ذکر ہوتا ہے اور اس سے واحد مراد لیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول " الذين قال لهم الناس قد جمعوا لكم " پہلے "ناس " سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی اعرابی ہے اور دوسرے "ناس " سے مراد اہل مکہ ہیں۔

تشریح : اس فصل میں مصنف علیہ الرحمہ عام کا حکم بیان فرما رہے ہیں۔

معلوم ہونا چاہیے کہ عام کے حکم میں دو طرح کا اختلاف موجود ہے: پہلا اختلاف تو یہ ہے کہ عام اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے یا نہیں ؟ اور دوسرا اختلاف یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے یا ظنی طور، پہلے والے اختلاف میں تین مذاہب ہیں: (۱) واقفین کا مذہب (۲) ابوعلی جبائی کا مذہب (۳) اہل سنت کا مذہب۔

مذہب اول : جب عام بولا جائے گا تو اس میں توقف کیا جائے گا، حکم نہ اس کے بعض افراد میں ثابت ہوگا اور نہ کل افراد میں، ہاں اگر متکلم کی جانب سے بیان آجائے یا کچھ افراد کے مراد لینے پر دلیل قائم ہو جائے تو پھر وہ افراد مراد لیے جائیں گے، ان حضرات نے اپنے موقف پر تین دلیلیں پیش کی ہیں:

دلیل اول : عام کے افراد میں اختلاف ہوتا ہے اور ان میں سے کسی کو بھی مراد لیا جا سکتا ہے؛ لہذا عام مجمل ہوا اور مجمل میں بیان سے پہلے توقف کیا جاتا ہے، عام کے افراد میں اختلاف کی دلیل یہ ہے کہ جمع قلت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد کو مراد لیا جا سکتا ہے اور جمع کثرت میں دس سے لے کر "الی غیر النہایہ" افراد میں سے ہر فرد مراد لیا جا سکتا ہے، چناں چہ اگر کوئی آدمی کہے "لزید علی افلس" میرے اوپر زید کے پیسے ہیں تو اس میں تین سے لے کر دس تک ہر فرد کا احتمال ہے؛ اس لیے علی التعیین کوئی فرد مراد نہیں لے سکتے، ہاں جب متکلم کی جانب سے کوئی بیان آجائے تو اسے مراد لے لیا جائے گا

دلیل ثانی : کبھی کبھی "کل" یا "اجمع" کے ذریعے عام کی تاکید لائی جاتی ہے جس سے یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ یہاں عام اپنے تمام افراد کو شامل ہے تو اگر پہلے سے ہی عام اپنے تمام افراد کو محیط ہوتا تو اس کو موکد کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

دلیل ثالث : کبھی جمع (عام) کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد ایک فرد ہوتا ہے اور کبھی عام کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد زیادہ افراد ہوتے ہیں تو جب تک متکلم کی طرف سے کوئی بیان نہیں آجائے گا افراد کی تعیین نہیں ہو سکتی اور جب افراد کی تعیین نہیں ہوگی تو لامحالہ توقف کرنا ہوگا۔ اس کی مثال پیش کرتے ہوئے مصنف نے یہ آیت کریمہ نقل فرمائی ہے "الذین قال لھم الناس ان الناس قد جمعوا لکم" یہاں "الناس" ایک ہی لفظ ہے جو عام ہے لیکن پہلے "ناس" سے مراد نعیم بن مسعود یا اور کوئی اعرابی ہے اور دوسرے "ناس" سے مراد اہل مکہ ہیں۔ اب دیکھیے کہ عام سے کبھی فرد واحد اور کبھی افراد کثیرہ مراد لیے جاتے ہیں لہذا جب تک کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، توقف کیا جائے گا

(وَعِنْدَ الْبَعْضِ يَثْبُتُ الْأَدْنَى ، وَهُوَ الثَّلَاثَةُ فِي الْجَمْعِ وَالْوَاحِدُ فِي غَيْرِهِ ؛ لِأَنَّهُ الْمُتَيَقَّنُ) فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ دَرَاهِمُ يَجِبُ ثَلَاثَةٌ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا ، وَبَيْنَكُمْ لَكِنَّا نَقُولُ إِنَّمَا تَثْبُتُ الثَّلَاثَةُ ؛ لِأَنَّ الْعُمُومَ غَيْرُ مُمْكِنٍ فَيَثْبُتُ أَخَصُّ الْخُصُوصِ .

ترجمہ : (اور بعض کے نزدیک ادنی کا ثبوت ہوگا اور وہ جمع میں تین اور اس کے علاوہ میں ایک ہے؛ کیوں کہ وہی متیقن ہے)اس لیے کہ جب کسی نے کہا: ''لفلان علی دراھم'' تو بالا تفاق تین درہم واجب ہوں گے لیکن ہم کہتے ہیں کہ تین کا ثبوت اس لیے ہے کہ عموم ممکن نہیں ہے اس لیے اخص الخصوص ثابت ہوگا۔

تشریح : یہاں سے دوسرا مذہب بیان کیا جارہا ہے کہ عام جب بولا جائے تو اس سے اتنے ہی افراد مراد ہوں گے جو یقینی ہیں ، چناں چہ جمع میں احتمال تو بہت سارے افراد کا ہوتا ہے لیکن تین افراد یقینی ہوتے ہیں ؛ اس لیے عام کے اطلاق کے وقت تین افراد مراد لیے جائیں گے اور جمع کے علاوہ میں یقینی فرد کم از کم ایک ہوتا ہے اس لیے وہاں ایک فرد مراد لیا جائے گا ، اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کہے'' لفلان علی دراھم ''فلاں کے مجھ پر درہم ہیں تو اس پر تین درہم واجب ہوں گے ۔ یہ فقہی مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ جمع سے کم از کم تین افراد مراد لیے جائیں گے۔

لکنا نقول : اس عبارت سے مذہب ثانی کے قائلین کی پیش کردہ دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ مسئلہ فقہیہ سے استدلال کرنا درست نہیں ہے ؛ کیوں کہ یہاں تین افراد اس لیے مراد لیے گئے ہیں کہ عام کے تمام افراد کو مراد لینا ممکن نہیں ؛ لہذا کم سے کم جتنے افراد مراد لیے جاسکتے تھے وہ مراد لیے گئے ہیں اور وہ تین ہیں ، گویا یہاں تین افراد کے مراد ہونے پر قرینہ موجود ہے اور بحث اس عام میں چل رہی ہے جو قرینے سے خالی ہو ؛ لہذا اس مسئلے کو اپنی دلیل میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

(وَعِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِي الْكُلِّ) نَحْوُ جَاءَنِي الْقَوْمُ يُوجِبُ الْحُكْمَ وَهُوَ نِسْبَةُ الْمَجِيءِ إِلَى كُلِّ أَفْرَادٍ تَنَاوَلَهَا الْقَوْمُ

(لِأَنَّ الْعُمُومَ مَعْنًى مَقْصُودٌ فَلا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ) فَإِنَّ الْمَعَانِيَ الَّتِي هِيَ مَقْصُودَةٌ فِي التَّخَاطُبِ قَدْ وُضِعَ الْأَلْفَاظُ لَهَا (وَقَدْ قَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ وَطْئًا بِمِلْكِ الْيَمِينِ أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى " أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ") فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى حِلِّ وَطْءِ كُلِّ أَمَةٍ مَمْلُوكَةٍ سَوَاءٌ كَانَتْ مُجْتَمِعَةً مَعَ أُخْتِهَا فِي الْوَطْءِ أَوْ لَا (وَحَرَّمَتْهُمَا آيَةٌ وَهِيَ "أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ")فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى حُرْمَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ الْجَمْعُ بِطَرِيقِ النِّكَاحِ ، أَوْ بِطَرِيقِ الْوَطْءِ بِمِلْكِ الْيَمِينِ (فَالْمُحَرِّمُ رَاجِحٌ) كَمَا يَأْتِي فِي فَصْلِ التَّعَارُضِ أَنَّ الْمُحَرِّمَ رَاجِحٌ (عَلَى الْمُبِيحِ وَابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ جَعَلَ قَوْلَهُ تَعَالَى " وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ "نَاسِخًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى " وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُم "حَتَّى جَعَلَ عِدَّةَ حَامِلٍ تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا بِوَضْعِ الْحَمْلِ) إِخْتَلَفَ عَلِيٌّ وَابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا فِي حَامِلٍ تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا ، فَقَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ تَعْتَدُّ بِأَبْعَدِ الْأَجَلَيْنِ تَوْفِيقًا بَيْنَ الْآيَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا" وَالْأُخْرَى فِي سُورَةِ النِّسَاءِ الْقُصْرَى وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى " وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ "فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ مَنْ شَاءَ بَاهَلْتُهُ أَنَّ سُورَةَ النِّسَاءِ الْقُصْرَى نَزَلَتْ بَعْدَ سُورَةِ النِّسَاءِ الطُّولَى ، وَقَوْلُهُ "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ "نَزَلَتْ بَعْدَ قَوْلِهِ "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا" فَقَوْلُهُ يَتَرَبَّصْنَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا بِالْأَشْهُرِ سَوَاءٌ كَانَتْ حَامِلَةً أَوْ لَا ، وَقَوْلُهُ "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ "يَدُلُّ عَلَى أَنَّ عِدَّةَ الْحَامِلِ بِوَضْعِ الْحَمْلِ سَوَاءٌ تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا ، أَوْ طَلَّقَهَا فَجَعَلَ قَوْلَهُ "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ" نَاسِخًا لِقَوْلِهِ "يَتَرَبَّصْنَ" فِي مِقْدَارِ مَا تَنَاوَلَهُ الْآيَتَانِ وَهُوَ مَا إِذَا تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا

وَتَكُونُ خَاصًّا (وَذَلِكَ عَامٌّ كُلُّه) أي النُّصُوصُ الْأَرْبَعَةُ الَّتِي تَمَسَّكَ بِهَا عَلِيٌّ وَابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ وَالْعِدَّةِ.

ترجمہ : (ہمارے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عام تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے) جیسے "جاء نی القوم" حکم یعنی آنے کی نسبت ان تمام افراد کی جانب واجب کرتا ہے جن کو قوم شامل ہے (کیوں کہ عموم ایسا معنی ہے جو مقصود ہے؛ لہذا ضروری ہے کہ ایسا لفظ ہو جو اس معنی عموم پر دلالت کرے) اس لیے کہ وہ معانی جو تخاطب میں مقصود ہوتے ہیں ان کے لیے الفاظ وضع کیے گئے ہیں (حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دو بہنوں کو وطی کے طور پر ملک یمین کے ساتھ جمع کرنے کے بارے میں فرمایا کہ ان دونوں کو ایک آیت نے حلال قرار دیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "او ما ملکت ایمانکم" ہے) کیوں کہ یہ ہر مملوکہ باندی سے وطی کے حلال ہونے پر دلالت کر رہا ہے خواہ وہ مملوکہ باندی اپنی بہن کے ساتھ وطی میں جمع ہو رہی ہو یا جمع نہ ہو رہی ہو (اور ایک آیت نے ان دونوں کو حرام قرار دیا اور وہ یہ ہے: "ان تجمعوا بین الاختین") کیوں کہ یہ آیت جمع بین الاختین کی حرمت پر دلالت کرتی ہے خواہ وہ جمع نکاح کے طریقے پر ہو یا ملک یمین میں وطی کے طریقے پر ہو (اور محرم راجح ہوتا ہے) جیسا کہ تعارض کی فصل میں آئے گا کہ بیشک محرم راجح ہوتا ہے (مبیح پر) اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کے قول "واولات الاحمال" کو اس کے قول "الذین یتوفون منکم" کے لیے ناسخ قرار دیا ہے؛ یہاں تک کہ حاملہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت وضع حمل کے ساتھ مقرر کی ہے) حضرت علی اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنھما نے حاملہ متوفی عنھا زوجھا کے بارے میں اختلاف کیا تو حضرت علی نے دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ وہ ابعد الاجلین کے ساتھ عدت گزارے گی، ان میں سے ایک آیت سورہ بقرہ میں ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر و عشرا" ہے اور دوسری آیت سورہ نساء قصری میں ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن" ہے تو

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا جو چاہے میں اس سے مباہلہ کروں گا اس سلسلے میں کہ سورہ نساء قصری، سورہ نساء طولی کے بعد نازل ہوئی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان "واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن" اس کے فرمان "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعة اشھر و عشرا" کے بعد اترا ہے تو اللہ رب العزت کا فرمان "یتربصن" اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت مہینوں کے ساتھ ہوگی خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان "واولات الاحمال" اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے خواہ اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا ہو یا وہ مطلقہ ہو تو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کے فرمان "واولات الاحمال" کو اس کے فرمان "یتربصن" کے لیے اس مقدار میں ناسخ قرار دیا ہے جس کو دونوں آیتیں شامل ہیں اور یہ وہ ہے کہ جب اس کا شوہر مر جائے اور وہ حاملہ ہو (اور یہ تمام کی تمام عام ہیں) یعنی نصوص اربعہ جن سے حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جمع بین الاختین اور عدت کے سلسلے میں استدلال کیا ہے۔

تشریح: یہاں سے تیسرا مذہب بیان کیا جا رہا ہے کہ احناف اور شوافع کے نزدیک عام کا حکم یہ ہے کہ وہ اطلاق کے وقت اپنے تمام افراد کو شامل ہوگا، ہاں اگر بعض افراد کے مراد نہ ہونے پر کوئی قرینہ قائم ہو جائے تو یقیناً وہ افراد مراد سے خارج ہوں گے جیسے: "جاء نی القوم" میں قوم عام ہے؛ لہذا یہاں مجیئت کا حکم ان تمام افراد کے لیے ہوگا جن کو قوم کا لفظ شامل ہے، البتہ اگر بعض کے نہ آنے پر کوئی دلیل یا قرینہ موجود ہو تو وہ مجیئت کے حکم سے خارج ہوں گے، ان حضرات نے اپنے موقف پر دو دلیل پیش کی ہے: ایک دلیل عقلی ہے اور دوسری نقلی ہے۔

دلیل عقلی: عام سے عموم کا معنی مراد ہوتا ہے اور تخاطب میں جو معانی مقصود ہوتے ہیں ضرور ان کی ادائیگی کے لیے الفاظ وضع کیے گئے ہیں تو معنی عموم کی ادائیگی کے لیے عام کی وضع ہوئی ہے؛ لہذا عام سے علی الاطلاق عموم کا معنی مراد ہوگا؛ کیوں اگر عام بھی عموم پر

دلالت نہ کرے تو یہ کہنا پڑے گا کہ معنی عموم کی ادائیگی کے لیے کوئی لفظ وضع نہیں کیا گیا ہے حالاں کہ یہ بداھۃً باطل ہے۔

دلیل نقلی : اس دلیل کے تحت مصنف نے دو مسئلوں کو پیش فرمایا ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عام کی دلالت معنی عموم پر ہوتی ہے اور اس کا حکم تمام افراد میں ثابت ہوتا ہے۔

پہلا مسئلہ: اللہ رب العزت نے قرآن عظیم میں ارشاد فرمایا" او ماملکت ایمانکم " جس سے معلوم ہوتا ہے وہ عورتیں جو ملک یمین کے تحت ملک میں آئی ہیں ان سے وطی کرنا حلال ہے، اس آیت کے حوالے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ اس آیت سے دو بہنوں کو ملک یمین کے تحت وطی میں جمع کرنے کی حلت معلوم ہوتی ہے۔ظاہر ہے کہ اس آیت میں دو بہنوں کا کوئی ذکر نہیں ہے پھر بھی حضرت علی نے مذکورہ مسئلے کا استنباط اس سے کیا ہے تو یہ دلیل ہے اس بات پر کہ " ماملکت "عام ہے اس سلسلے میں کہ ملک یمین کے تحت آنے والی عورتوں سے وطی کرنا حلال ہے خواہ ایک عورت ہو یا زیادہ عورتیں ہوں، وہ سب بہنیں ہوں یا بہنیں نہ ہوں،تو حضرت علی کے اس استدلال و استنباط سے یہ بات روز روشن کی طرح ثابت ہو جاتی ہے کہ عام کا حکم تمام افراد کو شامل ہوتا ہے اور دوسرے مقام پر اللہ رب العزت ارشاد فرماتا ہے" ان تجمعوا بین الاختین "جس سے ثابت ہوتا ہے کہ دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے، یہاں نکاح یا ملک یمین کا کوئی تذکرہ نہیں ہے؛لہٰذا اس آیت سے دو بہنوں کو جمع کرنے کی حرمت ثابت ہو رہی ہے خواہ ان کو جمع کرنا ملک یمین کے تحت ہو یا ملک نکاح کے تحت ، ان دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے حضرت علی نے ارشاد فرمایا کہ پہلی آیت سے اباحت ثابت ہوتی ہے اور دوسری آیت سے حرمت ثابت ہو رہی ہے اور یہ ضابطہ ہے کہ محرم، مبیح پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے دوسری آیت کو یہاں پر ترجیح حاصل ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ دو بہنوں کو ملک یمین کے تحت وطی میں جمع کرنا حرام ہے۔اس پوری بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی نے عام میں عموم اور استغراق کا اعتبار کیا ہے ورنہ تعارض کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا

دوسرا مسئلہ : اگر کسی عورت کا شوہر انتقال کر جائے اور وہ حاملہ ہو تو حضرت علی کا مذہب یہ

ہے کہ اس کی عدت " ابعد الاجلین " ہوگی یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو مدت بعد میں پوری ہوگی وہی اس عورت کی عدت کے لیے معتبر ہوگی اور حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ اس کی عدت وضع حمل ہوگی، ان کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قرآن پاک میں ایک جگہ ارشاد ہوا" واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن " جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے، عام ازیں کہ ان عورتوں کو طلاق دی گئی ہو یا ان کے شوہر کا انتقال ہو گیا ہو اور دوسری جگہ ارشاد ہوا "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعة اشھر و عشرا " جس سے ثابت ہوتا ہے کہ جن عورتوں کے شوہر انتقال کر جائیں ان کی عدت چار ماہ دس دن ہے، بظاہر ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض ہے، اس تعارض کو دور کرنے کے لیے حضرت علی نے فرمایا ان دونوں آیتوں میں کون مقدم ہے اور کون موخر ہے اس کا ہمیں علم نہیں اور جب تقدیم وتاخیر کا علم نہیں تو ایک کو منسوخ اور دوسری کو ناسخ بھی نہیں قرار دیا جا سکتا؛ لہذا ان کے درمیان تطبیق کی صورت یہی ہے کہ عورت کی عدت " ابعد الاجلین " قرار دی جائے یعنی اگر وضع حمل پہلے ہو جائے تو اس کی عدت چار ماہ دس دن قرار دی جائے اور اگر چار ماہ دس دن پہلے مکمل ہو جائیں تو عدت وضع حمل تک موخر کی جائے اس طرح دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق کی صورت نکل آئے گی اور دونوں آیتوں پر عمل ہو جائے گا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سورہ بقرہ کی آیت " والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا " پہلے نازل ہوئی ہے اور سورہ طلاق کی آیت " واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حلمھن " بعد میں نازل ہوئی ہے؛ لہذا سورہ طلاق کی آیت ناسخ اور سورہ بقرہ کی آیت منسوخ ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ جس عورت کا خاوند مر گیا ہو اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے، اب غور کیجیے کہ ان آیتوں کے درمیان تعارض کیوں ہوا؟ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنھما عام میں عموم کے قائل تھے ورنہ تعارض کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا؛ کیوں کہ اگر عموم مراد نہ ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ آیت

کریمہ ''واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن'' حاملہ عورتوں سے متعلق ہے اور آیت کریمہ ''والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا'' ان عورتوں سے متعلق ہے جن کے خاوند فوت ہو گئے ہوں اور وہ عورتیں حاملہ نہ ہوں، اس طرح دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہ ہوگا۔ تعارض اسی صورت میں ہوگا جب دونوں آیتوں کو ان کے عموم پر رکھا جائے اور دونوں آیتوں کو ان کے عموم پر رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ عام علی الاطلاق تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جب تک کچھ افراد کے خارج ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

فائدہ: سورۂ نساء قصریٰ سے مراد سورۂ طلاق ہے اور سورۂ نساء طولیٰ سے مراد سورۂ بقرہ ہے۔

(لَكِنْ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى هُوَ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ فَيَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ) أَيْ :تَخْصِيصُ عَامِّ الْكِتَابِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ .(لِأَنَّ كُلَّ عَامٍّ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ وَهُوَ شَائِعٌ فِيهِ) أَيْ التَّخْصِيصُ شَائِعٌ فِي الْعَامِّ (وَعِنْدَنَا هُوَ قَطْعِيٌّ مُسَاوٍ لِلْخَاصِّ وَسَيَجِيءُ مَعْنَى الْقَطْعِيِّ فَلَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا مَا لَمْ يُخَصَّ بِقَطْعِيٍّ ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ مَتَى وُضِعَ لِمَعْنًى كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَازِمًا لَهُ إلَّا أَنْ تَدُلَّ الْقَرِينَةُ عَلَى خِلَافِهِ ، وَلَوْ جَازَ إرَادَةُ الْبَعْضِ بِلَا قَرِينَةٍ يَرْتَفِعُ الْأَمَانُ عَنِ اللُّغَةِ وَالشَّرْعِ بِالْكُلِّيَّةِ ؛ لِأَنَّ خِطَابَاتِ الشَّرْعِ عَامَّةٌ وَالِاحْتِمَالُ الْغَيْرُ النَّاشِئُ عَنْ دَلِيلٍ لَا يُعْتَبَرُ ، فَاحْتِمَالُ الْخُصُوصِ هُنَا كَاحْتِمَالِ الْمَجَازِ فِي الْخَاصِّ فَالتَّأْكِيدُ يَجْعَلُهُ مُحْكَمًا) هَذَا جَوَابٌ عَمَّا قَالَهُ الْوَاقِفِيَّةُ أَنَّهُ مُؤَكَّدٌ بِكُلٍّ أَوْ أَجْمَعَ وَأَيْضًا جَوَابٌ عَمَّا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ ، فَنَقُولُ نَحْنُ لَا نَدَّعِي أَنَّ الْعَامَّ لَا احْتِمَالَ فِيهِ أَصْلًا ، فَاحْتِمَالُ التَّخْصِيصِ فِيهِ كَاحْتِمَالِ الْمَجَازِ فِي الْخَاصِّ ، فَإِذَا أُكِّدَ يَصِيرُ مُحْكَمًا أَيْ :لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالٌ أَصْلًا لَا نَاشِئٌ عَنْ دَلِيلٍ وَلَا غَيْرُ نَاشِئٍ عَنْ دَلِيلٍ ، فَإِنْ قِيلَ احْتِمَالُ الْمَجَازِ الَّذِي فِي الْخَاصِّ ثَابِتٌ فِي الْعَامِّ مَعَ احْتِمَالٍ آخَرَ ، وَهُوَ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ فَيَكُونُ الْخَاصُّ رَاجِحًا فَالْخَاصُّ كَالنَّصِّ وَالْعَامُّ كَالظَّاهِرِ ، قُلْنَا : لَمَّا كَانَ الْعَامُّ مَوْضُوعًا لِلْكُلِّ كَانَ إرَادَةُ الْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ ،

وَكَثْرَةُ احْتِمَالاتِ الْمَجَازِ لَا اعْتِبَارَ لَهَا فَإِذَا كَانَ لَفْظٌ خَاصٌّ لَهُ مَعْنًى وَاحِدٌ مَجَازِيٌّ، وَلَفْظٌ خَاصٌّ آخَرُ لَهُ مَعْنَيَانِ مَجَازِيَّانِ أَوْ أَكْثَرُ وَلَا قَرِينَةَ لِلْمَجَازِ أَصْلًا، فَإِنَّ اللَّفْظَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ بِلَا تَرْجِيحِ الْأَوَّلِ عَلَى الثَّانِي فَعُلِمَ أَنَّ احْتِمَالَ الْمَجَازِ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا قَرِينَةَ لَهُ مُسَاوٍ لِاحْتِمَالِ مَجَازَاتٍ كَثِيرَةٍ لَا قَرِينَةَ لَهَا، وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّخْصِيصَ الَّذِي يُورِثُ شُبْهَةً فِي الْعَامِّ شَائِعٌ بِلَا قَرِينَةٍ فَإِنَّ الْمُخَصِّصَ إِذَا كَانَ هُوَ الْعَقْلَ أَوْ نَحْوَهُ فَهُوَ فِي حُكْمِ الِاسْتِثْنَاءِ عَلَى مَا يَأْتِي، وَلَا يُورِثُ شُبْهَةً فَإِنَّ كُلَّ مَا يُوجِبُ الْعَقْلُ كَوْنَهُ غَيْرَ دَاخِلٍ لَا يَدْخُلُ وَمَا سِوَى ذَلِكَ يَدْخُلُ تَحْتَ الْعَامِّ وَإِنْ كَانَ الْمُخَصِّصُ هُوَ الْكَلَامُ، فَإِنْ كَانَ مُتَرَاخِيًا فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مُخَصِّصٌ، بَلْ هُوَ نَاسِخٌ فَبَقِيَ الْكَلَامُ فِي الْمُخَصِّصِ الَّذِي لَا يَكُونُ مَوْصُولًا وَقَلِيلٌ مَا هُوَ.

ترجمہ: (لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عام ایسی دلیل ہے جس میں شبہہ پایا جاتا ہوتو اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے جائز ہوگی) یعنی کتاب اللہ کے عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے ہر ایک کے ساتھ جائز ہوگی (اس لیے کہ ہو عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور وہ اس میں شائع ہے) یعنی عام میں تخصیص شائع اور متعارف ہے (اور ہمارے نزدیک عام قطعی ہے جو خاص کے مساوی ہے اور قطعی کا معنی عنقریب آئے گا؛ لہذا کتاب اللہ کے عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے کسی کے ساتھ جائز نہ ہوگی، جب تک اس کی تخصیص کسی دلیل قطعی کے ساتھ نہ ہوئی ہو؛ اس لیے کہ لفظ جب ایک معنی کے لیے وضع کیا جائے تو وہ معنی اس لفظ کے لیے لازم ہوتا ہے، مگر یہ کہ قرینہ اس کے خلاف پر دلالت کرے اور اگر بغیر کسی قرینے کے عام سے اس کے بعض افراد کا مراد لینا جائز ہو جائے تو پھر لغت اور شرع سے بالکلیہ امان اٹھ جائے گا اس لیے کہ خطابات شرع عام ہیں اور احتمال غیر ناشی عن دلیل کا اعتبار نہیں ہوتا؛ لہذا خصوص کا احتمال یہاں ایسا ہی ہے جیسے خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے تو تاکید اسے محکم بنا دیتی ہے) یہ جواب ہے واقفیہ کے اس قول کا کہ عام کی تاکید ''کل'' اور ''اجمع'' کے ساتھ لائی جاتی ہے اور نیز یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا جواب ہے کہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے، تو

ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کا دعویٰ نہیں کرتے کہ عام میں بالکل کوئی احتمال نہیں ہوتا تو تخصیص کا احتمال اس میں ایسے ہی ہے جیسے خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے؛ لہذا جب عام مؤکد ہو جائے گا تو وہ محکم ہو جائے گا یعنی اس میں بالکل کوئی احتمال باقی نہیں رہے گا، نہ احتمال ناشی عن دلیل اور نہ احتمال ناشی من غیر دلیل۔ تو اگر اعتراض کیا جائے کہ مجاز کا وہ احتمال جو خاص میں ہے، عام میں ایک دوسرے احتمال کے ساتھ ثابت ہے اور وہ تخصیص کا احتمال ہے تو خاص راجح ہوگا؛ لہذا خاص نص کی طرح اور عام ظاہر کی طرح ہوگا، ہم کہتے ہیں کہ جب عام تمام افراد کے لیے موضوع ہے تو بعض کو مراد لینا اور بعض کو مراد نہ لینا مجاز کے طریقے پر ہوگا اور مجاز کے احتمالات کی کثرت کا کوئی اعتبار نہیں تو جب کوئی خاص لفظ ایسا ہو جس کا ایک معنی مجازی ہو اور دوسرا لفظ خاص ایسا ہو کہ اس کے دو یا دو سے زائد مجازی معنی ہوں، اور مجاز کے لیے کوئی قرینہ نہ ہو تو دونوں لفظ معنی حقیقی پر دلالت کرنے میں مساوی ہوں گے بغیر اس کے کہ پہلا دوسرے پر راجح ہو تو معلوم ہوا کہ ایک مجاز کا احتمال جس کا کوئی قرینہ نہ ہو ایسے مجازات کثیرہ کے احتمالات کے مساوی ہے جو قرینے سے خالی ہوں اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ تخصیص جو عام میں شبہ پیدا کرتی ہے وہ بغیر قرینے کے شائع اور متعارف ہے؛ اس لیے کہ مخصص جب عقل یا اس کے مثل ہو تو وہ استثنا کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ آئے گا اور وہ شبہ کو پیدا نہیں کرتا؛ کیوں کہ ہر وہ چیز جس کے داخل نہ ہونے کو عقل واجب کرے وہ چیز داخل نہیں ہوتی اور اس کے علاوہ عام کے تحت داخل ہوں گے اور اگر مخصص کلام ہو پس اگر وہ متراخی ہو تو ہم اس کے مخصص ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ ناسخ ہے، باقی رہا کلام اس مخصص میں جو موصول ہو اور وہ قلیل ہے۔

تشریح : یہاں سے مصنف دوسرے اختلاف کو بیان کر رہے ہیں جو عام کے قطعی اور ظنی ہونے میں ہے، یہ اختلاف احناف اور شوافع کے درمیان ہے جو عام کو مفید عموم قرار دیتے ہیں۔

امام شافعی کا مذہب : عام دلیل ظنی ہے یعنی اس میں شبہ ہوتا ہے اور جب یہ دلیل ظنی ہے تو اس میں دلیل ظنی یعنی خبر واحد اور قیاس کے ذریعے تخصیص بھی جائز ہوگی۔

دلیـــل : کوئی عام ایسا نہیں ہے جس میں تخصیص کا احتمال نہ ہو، اور تخصیص بھی شائع و ذائع ہے تو اس احتمال کی وجہ سے شبہ پیدا ہو جائے گا اور جس دلیل میں شبہ ہو وہ ظنی ہوتی ہے؛ لہٰذا عام بھی ظنی ہوگا اور جب عام ظنی ہوگا تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس کی تخصیص جائز ہوگی۔

احنـاف کا مذهب : عام دلیل قطعی اور خاص کے مساوی ہے یعنی عام اپنے تمام افراد کو قطعی طور پر شامل ہوگا، ہاں اگر اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تو الگ بات ہے

دلیـل : عام کے صیغے وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے ہیں؛ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بکثرت عام کے صیغوں سے عموم پر استدلال کیا جاتا ہے اور قرینہ کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی پس اگر عام کے صیغے عموم کے لیے وضع نہ کیے گئے ہوتے تو عموم کو سمجھنے کے لیے قرینے کی ضرورت پڑتی اور بغیر قرینے کے لفظ کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے؛ لہٰذا عام کے صیغوں کی دلالت عموم پر قطعی ہوگی، ظنی نہیں ہوگی۔

ولـو جاز ارادۃ البعض : یہاں سے امام شافعی کے مذہب کا رد کر رہے ہیں کہ اگر بغیر قرینے کے عام میں تخصیص کا احتمال مان لیا جائے تو لغت وشریعت دونوں سے امان واعتماد اٹھ جائے گا، لغت سے اعتماد اس لیے اٹھ جائے گا کہ جو الفاظ عموم کے لیے وضع کیے گئے ہیں اگر بغیر قرینے کے ان میں تخصیص جائز ہو تو جس کا دل چاہے اپنی مرضی کے مطابق تخصیص کرتا رہے گا، اس طرح لغت سے اعتماد اٹھ جائے گا اور شریعت سے امان اس لیے اٹھ جائے گا کہ شریعت کے جو خطابات عام ہیں بغیر قرینے کے ان میں تخصیص جائز ہو تو کوئی بھی کہہ سکتا ہے کہ میں فلاں حکم سے مستثنیٰ ہوں، اس طرح شریعت سے بھی امان اٹھ جائے گا، تو معلوم ہوا کہ ہر عام میں مطلقاً تخصیص کا قول نہیں کیا جائے گا، ہاں دلیل قطعی سے تخصیص ہو سکتی ہے۔

والاحتـمال الغیر الناشی عن دلیل : اس عبارت سے مصنف امام شافعی کی دلیل کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ امام شافعی کا یہ کہنا کہ عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور تخصیص کا احتمال قطعیت کے منافی ہے؛ لہٰذا عام ظنی ہوگا، قطعی نہیں ہوگا، اس پر ہم

پوچھنا چاہتے ہیں کہ احتمال سے مراد آپ کی کیا ہے؟ احتمال ناشی عن دلیل یا احتمال غیر ناشی عن دلیل۔ یہ دوسرا احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہوتا، اس احتمال کی نفی کے لیے کل اور اجمع کے ساتھ عام موکد کیا جاتا ہے، یہیں سے واقفیہ کی پیش کردہ وہ دلیل بھی باطل ہو جاتی ہے جس کا دارومدار اس بات پر تھا کہ عام کی تاکید اس لیے لائی جاتی ہے کہ پہلے اس میں عموم کا معنی نہیں ہوتا، تاکید لانے کی وجہ سے اس کے اندر عموم کا معنی پیدا ہو جاتا ہے وجہ بطلان یہ ہے کہ تاکید سے عموم کا معنی پیدا نہیں ہوتا بلکہ عموم پہلے ہی ہوتا ہے مگر چوں کہ تخصیص کا احتمال اس میں موجود ہوتا ہے، تو تاکید کی وجہ سے عام اپنے عموم میں محکم ہو جاتا ہے اور تخصیص کا احتمال ختم ہو جاتا ہے، بہرحال کہنا یہ ہے کہ عام کے اندر احتمال غیر ناشی عن دلیل کا ہونا عام کی قطعیت کے منافی نہیں ہے، اس کو یوں سمجھیے کہ خاص بالاتفاق قطعی ہے لیکن اس کے اندر مجاز کا احتمال ہوتا ہے جسے دور کرنے کے لیے "عین" اور "نفس" کے ذریعے اس کی تاکید لائی جاتی ہے تو جس طرح خاص احتمال مجاز کے باجود قطعی رہتا ہے اسی طرح عام بھی تخصیص کے احتمال کے باوجود قطعی رہے گا اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ قطعی ہونے میں خاص اور عام دونوں مساوی ہیں کہ خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے اور عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے، اس کے باوجود دونوں قطعی رہتے ہیں۔

اعتراض : ہم عام وخاص دونوں کے درمیان مساوات تسلیم نہیں کرتے بلکہ خاص عام پر راجح ہے؛ کیوں کہ خاص میں تو صرف مجاز کا احتمال ہوتا ہے لیکن عام میں دو احتمال ہوتے ہیں ایک مجاز کا اور دوسرا تخصیص کا؛ لہذا دونوں کے درمیان مساوات کا ثبوت نہیں ہوا۔

جواب : عام میں جو تخصیص ہوتی ہے وہ بھی مجاز کے قبیل سے ہے پس جب تخصیص بھی مجازاً ہوتی ہے تو تخصیص کا احتمال بھی مجاز کا احتمال ہوا تو اب حاصل یہ ہوا کہ عام میں دو مجازوں کا احتمال ہوتا ہے اور خاص میں ایک مجاز کا احتمال ہوتا ہے اور سب جانتے ہیں کہ احتمال مجاز کی کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے پس اگر ایک لفظ میں مجاز کے احتمال کم ہوں اور دوسرے میں زیادہ تو کم احتمال والے کو زیادہ احتمال والے پر راجح نہیں کہا جاتا، چناں چہ اگر دو خاص ہوں ایک میں صرف ایک معنی مجازی کا احتمال ہو اور دوسرے میں ایک سے

زیادہ مجازی معنوں کا احتمال ہو اور ارادہ مجاز پر دونوں میں کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو ایک معنی مجازی کا احتمال رکھنے والے خاص کو کئی مجازی معنوں کا احتمال رکھنے والے خاص پر راجح نہیں کہتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مجاز کا احتمال ہو خواہ کئی مجازی معنوں کا احتمال ہو دونوں صورتیں برابر ہیں، کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہے؛ لہذا خاص بھی عام پر راجح نہیں ہوگا۔

ولا نسلم : یہاں سے دوسرے احتمال یعنی احتمال ناشی عن دلیل کے بطلان پر حجت قائم کی جارہی ہے کہ اگر آپ کی مراد احتمال ناشی عن دلیل ہے تو ہمیں اس احتمال کا شائع وذائع ہونا تسلیم نہیں؛ کیوں کہ عام میں جو تخصیص ہوتی ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو عقل کے ذریعے تخصیص ہوگی یا کلام کے ذریعے اگر عقل کے ذریعے تخصیص ہو تو یہ استثنا کے حکم میں ہے اور اس سے کوئی شبہ پیدا نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ جب عقل کے ذریعے بعض افراد کو خاص کرلیا گیا تو وہ افراد عام سے یقینی طور پر خارج ہوں گے اور باقی افراد قطعی طور پر عام کے تحت داخل ہوں گے اور اگر عام میں تخصیص کلام کے ذریعے ہو تو ہم پوچھیں گے کہ یہ کلام، عام سے متراخی ہوگا یا موصول، اگر متراخی ہو تو اسے تخصیص نہیں کہیں گے بلکہ نسخ کہیں گے اور یہ کلام عام کے لیے ناسخ بنے گا اور اگر کلام، عام سے موصول ہو تو یہ تخصیص ضرور ہے لیکن شائع وذائع نہیں بلکہ بہت کم ہے؛ لہذا آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ عام میں تخصیص کا احتمال ہے اور تخصیص بھی شائع وذائع ہے جس کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگیا اور جس چیز میں شبہ ہو وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتی؛ لہذا عام بھی مفید یقین نہیں ہوگا، پوری بحث کا حاصل یہ ہے کہ عام اپنے تمام افراد کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔

(فَإِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَإِنْ تَعَارَضَ الْخَاصُّ وَالْعَامُّ ، فَإِنْ لَمْ يُعْلَمِ التَّارِيخُ حُمِلَ عَلَى الْمُقَارَنَةِ) مَعَ أَنَّ فِي الْوَاقِعِ أَحَدَهُمَا نَاسِخٌ ، وَالْآخَرَ مَنْسُوخٌ لٰكِنْ لَمَّا جَهِلْنَا النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ حَمَلْنَا عَلَى الْمُقَارَنَةِ وَإِلَّا يَلْزَمُ التَّرْجِيحُ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ .(فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يُخَصُّ بِهِ ، وَعِنْدَنَا يَثْبُتُ حُكْمُ التَّعَارُضِ فِي قَدْرِ مَا تَنَاوَلَاهُ وَإِنْ كَانَ الْعَامُّ مُتَأَخِّرًا يَنْسَخُ الْخَاصَّ عِنْدَنَا ، وَإِنْ

كَانَ الْخَاصُّ مُتَأَخِّرًا ، فَإِنْ كَانَ مَوْصُولًا يُخَصِّصُهُ ، فَإِنْ كَانَ مُتَرَاخِيًا يَنْسَخُهُ فِي ذٰلِكَ الْقَدْرِ عِنْدَنَا) أَيْ : فِي الْقَدْرِ الَّذِي تَنَاوَلَهُ الْعَامُّ ، وَالْخَاصُّ وَلَا يَكُونُ الْخَاصُّ نَاسِخًا لِلْعَامِّ بِالْكُلِّيَّةِ ، بَلْ فِي ذٰلِكَ الْقَدْرِ فَقَطْ (حَتّٰى لَا يَكُونَ الْعَامُّ عَامًّا مُخَصَّصًا) ، بَلْ يَكُونُ قَطْعِيًّا فِي الْبَاقِي لَا كَالْعَامِّ الَّذِي خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ .

ترجمہ : (جب یہ ثابت ہوگیا تو اگر خاص اور عام کے درمیان تعارض ہو جائے اور تاریخ کا علم نہ ہو تو مقارنت پر محمول کیا جائے گا) باوجود یکہ نفس الامر میں ان دونوں میں سے ایک ناسخ اور دوسرا منسوخ ہے لیکن جب ہمیں ناسخ اور منسوخ کا علم نہیں تو ہم مقارنت پر محمول کریں گے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی (تو امام شافعی کے نزدیک عام، خاص کے ذریعے مخصوص ہوگا، اور ہمارے نزدیک تعارض کا حکم اس مقدار میں ثابت ہو جائے گا جس کو وہ دونوں شامل ہیں اور اگر عام متاخر ہو تو ہمارے نزدیک خاص کو منسوخ کر دے گا اور خاص متاخر ہو تو اگر وہ موصول ہو تو عام کی تخصیص کرے گا اور اگر متراخی ہو تو ہمارے نزدیک اس مقدار میں اسے منسوخ کر دے گا) یعنی اس مقدار میں جس کو عام وخاص دونوں شامل ہیں اور خاص عام کے لیے کلی طور پر ناسخ نہیں ہوگا بلکہ صرف اس مقدار میں ناسخ ہوگا (یہاں تک کہ عام، عام مخصوص منہ البعض نہیں ہوگا) بلکہ باقی افراد میں وہ قطعی ہوگا نہ کہ اس عام کی طرح جس سے بعض کو خاص کر لیا گیا ہو۔

تشریح : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عام ہمارے نزدیک قطعی اور خاص کے مساوی ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خاص قطعی اور عام ظنی ہے تو اگر عام اور خاص کے درمیان تعارض ہو جائے یعنی خاص سے جو حکم ثابت ہو رہا ہے، عام سے اس کے خلاف حکم ثابت ہو تو اب غور کریں گے کہ مقدم کون ہے اور موخر کون ہے؟ اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے تو دونوں کو مقارنت پر محمول کیا جائے گا یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ دونوں کا زمانہ اور تاریخ ایک ہے اگرچہ نفس الامر اور واقع میں ایسا ممکن نہیں ہے لیکن تاریخ کا چونکہ ہمیں علم نہیں ہے اس لیے مقارنت پر محمول کرنے کے علاوہ

کوئی چارہ نہیں ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح کا اعتراض لازم آئے گا، اور امام شافعی کے نزدیک چوں کہ خاص کو عام پر ترجیح حاصل ہے؛ اس لیے عام میں اس خاص کے ذریعے تخصیص ہو جائے گی یعنی خاص کی مقدار میں حکم کا ثبوت نہیں ہوگا باقی افراد میں عام کا حکم ثابت ہوگا اور احناف کے نزدیک چوں کہ عام وخاص کے درمیان مساوات ہے تو مقارنت پر محمول کرنے کی صورت میں اتنی مقدار میں تعارض ثابت ہوگا جتنی مقدار میں عام وخاص دونوں مشترک ہیں، ہاں جن افراد کو عام شامل ہے، خاص شامل نہیں ہے تو ان افراد میں عام والا حکم ثابت ہو جائے گا، حاصل یہ ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک مقارنت کی صورت میں خاص و عام کے درمیان تعارض نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ان کے نزدیک خاص و عام کے درمیان مساوات نہیں ہے اور تعارض کے ثبوت کے لیے مساوات شرط ہے اور احناف کے نزدیک چوں کہ خاص وعام کے درمیان مساوات ہے اس لیے ان کے نزدیک تعارض ثابت ہوگا، اس کی نظیر آیت کریمہ" والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا "اور آیت کریمہ "واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن " ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بقول ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض ہے اور آپ نے تطبیق کے لیے ابعد الاجلین پر فتویٰ دیا، اس کی پوری تفصیل ماقبل میں آ چکی ہے اور اگر دونوں کی تاریخ معلوم ہو تو پھر غور کریں گے کہ متاخر کون ہے؟ اگر عام متاخر ہے تو ہمارے نزدیک عام کی وجہ سے خاص منسوخ ہو جائے گا؛ کیوں کہ دونوں کے درمیان مساوات ہے اور نسخ کے لیے مساوات کافی ہے جیسے: حدیث عرینہ جو خاص ہے ہمارے نزدیک منسوخ ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد" استنزھوا عن البول "سے جو عام ہے، اس کی مکمل تفصیل نور الانوار بحث عام میں دیکھی جا سکتی ہے اور اگر خاص متاخر ہے تو دیکھیں گے کہ خاص، عام کے ساتھ موصول ہے یا متراخی اگر موصول ہے تو بالاتفاق خاص کی وجہ سے عام میں تخصیص ہو جائے گی جیسے: "اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" تو یہاں بیع جو عام ہے، اس سے ربا کو خاص کر لیا گیا اور اگر متراخی ہے تو اتنی مقدار میں عام کا حکم منسوخ ہو جائے گا جتنی مقدار میں خاص و عام دونوں شریک ہیں، باقی وہ افراد جن کو

صرف عام شامل ہے، ان افراد میں عام کا حکم باقی رہے گا یعنی ہمارے نزدیک عام مخصوص نہیں ہوگا بلکہ قدر مشترک میں منسوخ ہوگا اور باقی افراد کو قطعی طور پر شامل ہوگا، گویا یہ عام مخصوص منہ البعض ہو کر ظنی نہیں ہوگا بلکہ باقی افراد میں اس کی قطعیت بدستور باقی رہے گی، اس کی نظیر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے کے مطابق آیت کریمہ "واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن" ہے جو ناسخ ہے آیت کریمہ "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا" کے لیے، مگر یہ نسخ صرف حاملہ متوفی عنھا زوجھا کے حق میں ہے اور "والذین یتوفون منکم" غیر حاملہ کے حق میں قطعی ہے، اس کی تفصیل بھی سابق میں آچکی ہے۔

(فَصْلٌ: قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ مَا يَتَنَاوَلُهُ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ بِغَيْرِ مُسْتَقِلٍّ) أَيْ: بِكَلَامٍ يَتَعَلَّقُ بِصَدْرِ الْكَلَامِ وَلَا يَكُونُ تَامًّا بِنَفْسِهِ، وَالْمُسْتَقِلُّ مَا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ سَوَاءٌ كَانَ كَلَامًا أَوْ لَمْ يَكُنْ. (وَهُوَ) أَيْ: غَيْرُ الْمُسْتَقِلِّ. (الِاسْتِثْنَاءُ وَالشَّرْطُ وَالصِّفَةُ وَالْغَايَةُ) فَالِاسْتِثْنَاءُ يُوجِبُ قَصْرَ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِهِ، وَالشَّرْطُ يُوجِبُ قَصْرَ صَدْرِ الْكَلَامِ عَلَى بَعْضِ التَّقَادِيرِ، نَحْوَ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، وَالصِّفَةُ تُوجِبُ الْقَصْرَ عَلَى مَا يُوجَدُ فِيهِ الصِّفَةُ، نَحْوُ: فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ، وَالْغَايَةُ تُوجِبُ الْقَصْرَ عَلَى الْبَعْضِ الَّذِي جُعِلَ الْغَايَةُ حَدًّا لَهُ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" وَعَلَى مَا وَرَاءَ الْغَايَةِ نَحْوُ" أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" (أَوْ بِمُسْتَقِلٍّ) أَيِ الْقَصْرُ بِمُسْتَقِلٍّ (وَهُوَ التَّخْصِيصُ وَهُوَ إِمَّا بِالْكَلَامِ أَوْ غَيْرِهِ وَهُوَ إِمَّا الْعَقْلُ) الضَّمِيرُ يَرْجِعُ إِلَى غَيْرِهِ. (نَحْوُ "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" يُعْلَمُ ضَرُورَةً أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَخْصُوصٌ مِنْهُ، وَتَخْصِيصُ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ مِنْ خِطَابَاتِ الشَّرْعِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ. وَأَمَّا الْحِسُّ نَحْوُ "وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ" وَأَمَّا الْعَادَةُ نَحْوُ لَا يَأْكُلُ رَأْسًا يَقَعُ عَلَى الْمُتَعَارَفِ وَأَمَّا كَوْنُ بَعْضِ الْأَفْرَادِ نَاقِصًا فَيَكُونُ اللَّفْظُ أَوْلَى بِالْبَعْضِ الْآخَرِ، نَحْوُ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ لَا يَقَعُ

عَلَى الْمُكَاتَبِ وَيُسَمَّى مُشَكِّكًا أَوْ زَائِدًا) عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ نَاقِصًا أَيْ: وَأَمَّا كَوْنُ بَعْضِ أَفْرَادِهِ زَائِدَةً (كَالْفَاكِهَةِ لَا تَقَعُ عَلَى الْعِنَبِ)

ترجمہ : (فصل: عام کا اس کے بعض پر منحصر ہونا جس کو وہ شامل ہے، خالی نہیں ہوگا اس سے کہ وہ غیر مستقل کے ساتھ ہو) یعنی ایسے کلام کے ساتھ جو صدر کلام سے متعلق ہو اور خود وہ تام نہ ہو اور مستقل وہ ہے جو اس طرح نہ ہو خواہ کلام ہو یا نہ ہو (اور وہ) یعنی غیر مستقل (استثناء، شرط، صفت اور غایت ہے) تو استثناء عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر ہونے کو واجب کرتا ہے اور شرط صدر کلام کو بعض تقادیر پر منحصر ہونے کو واجب کرتی ہے جیسے "انت طالق ان دخلت الدار" اور صفت ان افراد پر انحصار کو واجب کرتی ہے جن میں وہ صفت پائی جاتی ہے جیسے "فی الابل السائمہ زکوٰۃ" اور غایت ان بعض افراد پر منحصر ہونے کو واجب کرتی ہے جن کے لیے غایت کو حد بنایا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق" اور ماوراے غایت پر حکم کو منحصر کرتی ہے جیسے "اتموا الصیام الی اللیل" (یا مستقل کے ساتھ ہو) یعنی قصر مستقل کے ساتھ ہو (اور وہ تخصیص ہے اور وہ یا تو کلام کے ساتھ ہوگی یا غیر کلام کے ساتھ اور وہ یا تو عقل ہے) "ھو" کی ضمیر "غیرہ" کی طرف لوٹ رہی ہے (جیسے "خالق کل شی" بالبداہت اس سے معلوم ہوجاتا ہے کہ ذات باری اس سے مخصوص ہے اور شریعت کے خطابات سے بچے اور مجنوں کو خاص کرنا اسی قبیل سے ہے، یا حس ہے جیسے "واوتیت من کل شی" یا عادت ہے جیسے "لا یاکل راسا" یہ متعارف پر واقع ہوگا، یا بعض افراد کا ناقص ہونا تو لفظ بعض دوسرے افراد کے ساتھ زیادہ لائق ہوگا جیسے "کل مملوک لی حر" یہ مکاتب پر واقع نہ ہوگا اور اس کو مشکک کہا جاتا ہے یا بعض افراد کا زائد ہونا) یہ عطف ہے ماتن کے قول "ناقصا" پر یعنی یا اس کے بعض افراد کا زائد ہونا (جیسے "فاکھۃ" انگور پر واقع نہیں ہوگا)

تشریح : عام غیر مخصوص البعض کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے عام مخصوص منہ البعض کو بیان کر رہے ہیں، سب سے پہلے یہ بیان کیا کہ کون کون سی چیزیں

عام کے لیے مخصص بنتی ہیں یعنی کن چیزوں کی وجہ سے عام اپنے بعض افراد پر منحصر ہو جاتا ہے پھر ہر ایک کے حکم کو بیان فرمایا ہے۔

مخصص کے اقسام: جو چیز عام کے لیے مخصص بنتی ہے یعنی جس چیز کے ذریعے عام اپنے بعض افراد میں منحصر ہو جاتا ہے اس میں دو احتمال ہیں: (۱) وہ چیز غیر مستقل ہو (۲) وہ چیز مستقل ہو۔

احتمال اول: عام کو بعض افراد میں منحصر کرنے والی چیز اگر غیر مستقل ہو تو اس کی چار قسمیں ہیں: (۱) استثنا جیسے: "جاءنی القوم الا زیدا" میں لفظ قوم عام ہے لیکن "الا" کے ذریعے افراد قوم کی آمد سے زید کی آمد کو خارج کر دیا گیا (۲) شرط جیسے: انت طالق ان دخلت الدار" میں "انت طالق" عام ہے اس طور پر کہ اگر "ان دخلت الدار" نہ کہا جاتا تو بیوی کو علی الفور طلاق پڑ جاتی۔ لیکن "ان دخلت الدار" نے طلاق کو دخول دار کے وقت کے ساتھ خاص کر دیا ہے (۳) صفت جیسے: حدیث شریف میں آیا "فی الابل السائمۃ زکوۃ" اس میں لفظ "ابل" عام ہے لیکن سائمہ (چرنے والے) کی صفت کے ذریعے غیر سائمہ (گھر میں رہ کر چارا کھانے والے) اونٹوں کو خارج کر دیا گیا (۴) غایت: اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) اگر غایت مغیا کی جنس سے ہو تو اس وقت یہ مغیا کے حکم کو اپنے ماوراء سے ساقط کر دیتی ہے تو یہ غایت عام کو انہیں افراد میں محصور کر دیتی ہے جن کے لیے اسے حد بنایا گیا ہے جیسے: فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق" یہاں مرافق، ایدی کی جنس سے ہے تو غایت یہاں مرافق کے ماوراء کو حکم سے ساقط کرنے کے لیے ہے؛ چوں کہ ایدیکم عام تھا اور حکم غسل ہاتھ کی انگلیوں سے لے کر بغل تک کو شامل تھا اس لیے الی المرافق ذکر کر کے دھونے کا حکم کہنی سمیت تک محصور کر دیا گیا۔ (۲) اگر غایت مغیا کی جنس سے نہ ہو تو اس وقت وہ حکم کی انتہا کے لیے آتی ہے تو یہ غایت، عام کو اپنے ماوراء افراد میں محصور کر دیتی ہے جیسے "اتموا الصیام الی اللیل" یہاں لیل روزہ کی جنس سے نہیں ہے اور چوں کہ روزہ کو پورا کرنے کا حکم عام تھا تو الی اللیل نے اسے ماوراء لیل یعنی نہار کے ساتھ خاص کر دیا

احتمال ثانی : عام کو بعض افراد میں منحصر کرنے والی چیز مستقل ہو، اس میں بھی دو احتمال ہیں: (۱) شی مستقل کلام ہو جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے " وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْهُ " یعنی اگر کوئی مشرک تم سے پناہ چاہے تو اس کو پناہ دے دو، یہ آیت مستقل ہے اور کلام ہے اور اس آیت نے قتل کے حکم سے پناہ طلب کرنے والے مشرکین کو خاص کر دیا (۲) شی مستقل کلام کے علاوہ ہو، اس کی پانچ صورتیں ہیں:

(۱) وہ چیز عقل ہو جیسے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "خالق کل شی " اس میں "کل شی " عام ہے لیکن عقل کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ کل شی سے مراد اللہ کے علاوہ ہے، نابالغ بچوں اور پاگلوں کو احکامِ تکلیفیہ سے خاص کر لینا بھی اسی قبیل سے ہے مثلاً آیت کریمہ "ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا" میں لفظ ناس تمام انسانوں کو عام ہے خواہ وہ بالغ ہوں یا نابالغ، صاحب عقل ہوں یا پاگل ہوں، لیکن عقل کے ذریعے نابالغ بچوں اور پاگلوں کو اس حکم سے خارج کر دیا گیا (۲) وہ چیز حس ومشاہدہ ہو جیسے: آیت کریمہ" اوتیت من کل شی " یہ جملہ ہدہد نے بلقیس کے بارے میں حضرت سلیمان علیہ السلام سے کہا تھا کہ بلقیس کو ہر چیز عطا کی گئی ہے، ظاہر ہے کہ بلقیس کو ہر چیز نہیں دی گئی تھی تو یہاں کل شی کا عموم حس ومشاہدہ کے ذریعے مخصوص ہوگا (۳) وہ چیز عادت ہو مثلاً ایک آدمی نے کہا" واللہ لا آکل راسا" تو یہ متعارف سروں پر محمول ہوگا یعنی بکری، اونٹ، گائے اور بھینس وغیرہ کے سر پر محمول ہوگا اور ٹڈی جیسے جانوروں کے سروں پر محمول نہ ہوگا؛ کیوں کہ ٹڈی اور اس جیسے جانوروں کے سروں کو عرف میں سر نہیں کہتے ہیں۔ تو لفظ راس جو عام ہے اس سے عرف وعادت کے ذریعے بعض سروں کو خاص کر لیا گیا (۴) وہ چیز ناقص ہو یعنی وہ چیز ناقص ہونے کی بنیاد پر عام کے حکم سے خارج ہو جیسے کوئی کہے "کل مملوک لی فھو حر " اس قول سے مکاتب آزاد نہ ہوگا؛ کیوں کہ مکاتب میں مولیٰ کی ملک ناقص ہوتی ہے؛ اس لیے کہ مکاتب رقبۃً تو مملوک ہوتا ہے، یداً اور تصرفاً مملوک نہیں ہوتا، اسے مشکک کہتے ہیں (۵) وہ چیز زائد ہو یعنی وہ چیز زائد ہونے کی بنیاد پر عام کے حکم سے خارج ہو جیسے کوئی

کہے ''واللہ لا اکل فاکھة'' اور کوئی نیت نہ کرے تو یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس میں تفکہ یعنی تلذذ سے زائد غذائیت کا معنی بھی موجود ہے اگر چہ انگور لغۃً وعرفاً فاکھہ ہے۔

فائدہ : مشکک: وہ مفرد ہے جس کا معنی اپنے افراد پر یکساں صادق نہ آئے جیسے: ابیض اور طویل کے الفاظ کہ ابیض کا صدق دودھ پر اشد اور ہڈی پر اضعف ہے، طویل کا صدق تاڑ کے درخت پر ازید اور کھجور کے درخت پر انقص ہے اور جیسے مملوک کا صدق قِن اور مدبر پر ازید اور مکاتب پر انقص ہے۔

(فَفِي غَيْرِ الْمُسْتَقِلِّ) أَيْ :فِيمَا إِذَا كَانَ الشَّيْءُ الْمُوجِبُ لِقَصْرِ الْعَامِّ غَيْرَ مُسْتَقِلٍّ (هُوَ) أَيِ الْعَامُّ (حَقِيقَةٌ فِي الْبَوَاقِي) ؛ لِأَنَّ الْوَاضِعَ وَضَعَ اللَّفْظَ الَّذِي اسْتُثْنِيَ مِنْهُ لِلْبَاقِي .(وَهُوَ) أَيِ الْعَامُّ (حُجَّةٌ بِلا شُبْهَةٍ فِيهِ)أَيْ: فِي الْبَاقِي ، وَهَذَا إِذَا كَانَ الِاسْتِثْنَاءُ مَعْلُومًا أَمَّا إِذَا كَانَ مَجْهُولًا فَلا (وَفِي الْمُسْتَقِلِّ كَلامًا أَوْ غَيْرَهُ) أَيْ :فِيمَا إِذَا كَانَ الْقَاصِرُ مُسْتَقِلًّا وَيُسَمَّى هَذَا تَخْصِيصًا سَوَاءٌ كَانَ الْمُخَصِّصُ كَلامًا أَوْ غَيْرَهُ (مَجَازٌ) أَيْ :لَفْظُ الْعَامِّ مَجَازٌ فِي الْبَاقِي .(بِطَرِيقِ اسْمِ الْكُلِّ عَلَى الْبَعْضِ مِنْ حَيْثُ الْقَصْرُ) أَيْ :مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَقْصُورٌ عَلَى الْبَاقِي .(حَقِيقَةٌ مِنْ حَيْثُ التَّنَاوُلُ)أَيْ :مِنْ حَيْثُ إِنَّ لَفْظَ الْعَامِّ مُتَنَاوِلٌ لِلْبَاقِي يَكُونُ حَقِيقَةً فِيهِ .(عَلَى مَا يَأْتِي فِي فَصْلِ الْمَجَازِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَهُوَ حُجَّةٌ فِيهِ شُبْهَةٌ)

ترجمہ : (تو غیر مستقل میں) یعنی اس صورت میں جب عام کے انحصار کو واجب کرنے والی چیز غیر مستقل ہو (وہ) یعنی عام (باقی افراد میں حقیقت ہوگا) کیوں کہ جس لفظ سے استثنا کیا گیا ہے واضع نے اسے باقی کے لیے وضع کیا ہے (اور وہ) یعنی عام (بغیر کسی شبہے کے اس میں حجت ہوگا) یعنی باقی افراد میں اور یہ اس وقت ہے جب استثنا معلوم ہو لیکن جب وہ مجہول ہو تو نہیں (اور مستقل میں کلام ہو یا غیر کلام ہو) یعنی اس صورت میں جب منحصر کرنے والا مستقل ہو اور اس کا نام تخصیص رکھا جاتا ہے خواہ مخصص

کلام ہو یا غیر کلام (مجاز ہوگا) یعنی عام مجاز ہوگا (باقی افراد میں قصر کی حیثیت سے، اسم کل کو بعض پر اطلاق کرنے کے طریقے پر) یعنی اس حیثیت سے کہ وہ باقی میں منحصر ہے، مجاز ہوگا (تناول کی حیثیت سے حقیقت ہوگا) یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ عام جن باقی افراد کو شامل ہے ان میں حقیقت ہوگا (اس بنیاد پر جو ان شاء اللہ مجاز کی فصل میں آئے گا اور وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہہ ہے)

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ ہر قسم کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ مخصص اگر غیر مستقل ہو تو اس وقت عام بقیہ افراد میں حقیقت ہوگا؛ کیوں کہ لفظ عام جس سے بعض افراد کا استثنا کیا گیا ہے اس کو واضع نے باقی افراد کے لیے وضع کیا ہے اور لفظ کا استعمال اگر معنی موضوع لہ میں ہو تو اسے حقیقت کہا جاتا ہے مگر یہ اس وقت ہے جب مستثنیٰ معلوم ہو اگر مستثنیٰ مجہول ہو تو عام بقیہ افراد میں حقیقت نہیں ہوگا؛ کیوں کہ جن افراد کا استثنا کیا گیا ہے جب وہ مجہول ہوں گے تو بقیہ افراد بھی مجہول ہوں گے اس طرح ہر ہر فرد کے خارج ہونے کا احتمال ہوگا؛ لہذا عام بقیہ افراد میں حقیقت اور قطعی نہ ہوگا اور اگر مخصص شی مستقل ہو تو تخصیص کے بعد عام بقیہ افراد میں من حیث الاقتصار علی البعض مجاز ہوگا؛ کیوں کہ یہ اطلاق کل علی البعض کے قبیل سے ہوگا اور استعمال اللفظ فی بعض المسمی مجاز ہوتا ہے؛ لہذا عام من حیث الاقتصار علی البعض مجاز ہوگا اور مجاز چوں کہ ظنی ہوتا ہے؛ اس لیے جہاں عام مجاز ہوگا وہاں دلیل ظنی ہوگا اور من حیث التناول حقیقت ہوگا یعنی اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ صفت تناول میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے؛ کیوں کہ عام اب بھی ان افراد کو شامل ہے جن کو پہلے شامل تھا تو یہ حقیقت ہوگا اور ایک لفظ ایک حیثیت سے حقیقت ہو اور دوسری حیثیت سے مجاز ہو ایسا ہو سکتا ہے۔

(وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ كَوْنِهِ) أَيْ كَوْنِ الْمُخَصِّصِ الْمُسْتَقِلِّ (كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ) فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ قَالُوا كُلُّ عَامٍّ خُصَّ بِمُسْتَقِلٍّ فَإِنَّهُ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ، وَلَمْ يُفَرِّقُوا فِي هَذَا الْحُكْمِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْمُخَصِّصُ كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ. (لَكِنْ يَجِبُ هُنَاكَ فَرْقٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَخْصُوصَ بِالْعَقْلِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ قَطْعِيًّا؛ لِأَنَّهُ فِي

حُکْمِ الِاسْتِثْنَاءِ لٰکِنَّہٗ حُذِفَ الِاسْتِثْنَاءُ مُعْتَمِدًا عَلَى الْعَقْلِ عَلٰی اَنَّہٗ مَفْرُوْغٌ عَنْہُ حَتّٰی لَا نَقُوْلَ اَنَّ قَوْلَہٗ تَعَالٰی "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ" وَنَظَائِرَہٗ دَلِیْلٌ فِیْہِ شُبْھَۃٌ)، وَھٰذَا فَرْقٌ تَفَرَّدْتُ بِذِکْرِہٖ وَھُوَ وَاجِبُ الذِّکْرِ حَتّٰی لَا یُتَوَھَّمَ اَنَّ خِطَابَاتِ الشَّرْعِ الَّتِیْ خُصَّ مِنْھَا الصَّبِیُّ وَالْمَجْنُوْنُ بِالْعَقْلِ دَلِیْلٌ فِیْہِ شُبْھَۃٌ کَالْخِطَابَاتِ الْوَارِدَۃِ بِالْفَرَائِضِ فَاِنَّہٗ یُکَفَّرُ جَاحِدُھَا اِجْمَاعًا مَعَ کَوْنِھَا مَخْصُوْصَۃً عَقْلًا ، فَاِنَّ التَّخْصِیْصَ بِالْعَقْلِ لَا یُوْرِثُ شُبْھَۃً فَاِنَّ کُلَّ مَا یُوْجِبُ الْعَقْلُ تَخْصِیْصَہٗ یُخَصُّ وَمَا لَا فَلَا .

ترجمہ : (اورانہوں نے فرق نہیں کیا اس کے ہونے کے درمیان) یعنی مخصص مستقل کے ہونے کے درمیان (کلام یا غیر کلام) کیوں کہ علما نے کہا ہے کہ ہر عام جس میں شی مستقل کے ساتھ تخصیص کردی جائے وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہہ ہو اور اس حکم میں انہوں نے مخصص کے کلام یا غیر کلام ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا ہے (لیکن یہاں فرق کرنا ضروری ہے کہ جس میں عقل کے ذریعے تخصیص کی گئی ہو اس کا قطعی ہونا ضروری ہے کیوں کہ وہ استثنا کے حکم میں ہے لیکن استثنا کو عقل پر اعتماد کرتے ہوئے حذف کردیا گیا اس بنا پر کہ وہ مفروغ عنہ ہے ﴿ اس کے بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ﴾ یہاں تک کہ ہم نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ کا قول " یا ایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ" اور اس کے نظائر ایسی دلیل ہیں جس میں شبہہ ہو) اور یہ ایسا فرق ہے جس کے ذکر میں مَیں متفرد ہوں اور اس کا ذکر ضروری ہے؛ تاکہ وہم نہ کیا جائے کہ شریعت کے وہ خطابات جن سے بچے اور پاگل کو عقل کے ذریعے خاص کیا گیا ہے وہ ایسی دلیل ہیں جس میں شبہہ ہے جیسے کہ وہ خطابات جو فرائض کے بارے میں وارد ہیں؛ کیوں کہ بالاتفاق ان کا منکر کافر ہے باوجودیکہ وہ عقل کے ذریعے مخصوص ہیں؛ اس لیے کہ تخصیص بالعقل شبہے کو پیدا نہیں کرتی؛ کیوں کہ جس فرد کی تخصیص کو عقل واجب کرے تو وہ مخصوص ہو جاتا ہے اور جس کی تخصیص کو عقل واجب نہ کرے وہ مخصوص نہیں ہوتا۔

تشریح : علماے اصول نے مطلقاً اس عام کو ظنی قرار دیا ہے جس میں شی مستقل کے

ذریعے تخصیص کردی گئی ہو، ان حضرات نے کلام اور غیر کلام کے درمیان فرق نہیں کیا ہے کہ مستقل اگر کلام ہو تو حکم دوسرا ہوگا اور مستقل اگر کلام کے علاوہ ہو تو حکم دوسرا ہوگا، مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مستقل کی تمام صورتوں کا حکم یکساں بیان کرنا درست نہیں ہے، بلکہ ان کے درمیان فرق بیان کرنا ضروری ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مخصص عقل ہو تو عام کا حکم وہی ہوگا جو استثنا کی صورت میں ہوتا ہے کہ عام کا حکم باقی افراد میں قطعی ہوگا؛ کیوں کہ عقل اور استثنا دونوں ایک ہی چیز ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ استثنا میں مستثنیٰ مذکور ہوتا ہے اور عقل کے ذریعے تخصیص کے وقت عقل پر اعتماد کرتے ہوئے اسے حذف کردیا جاتا ہے مثلاً " اللّٰـه خالق کل شی " میں " الا اللّٰه " کو عقل پر اعتماد کرتے ہوئے حذف کردیا گیا اصل میں " اللـه خالق کل شی الا الله " تھا تو جس طرح استثنا کے مخصص بننے کے وقت عام باقی افراد میں قطعی رہتا ہے، اسی طرح جب عقل مخصص بنے گی اس وقت بھی عام اپنے باقی افراد میں قطعی رہے گا، یہ فرق کرنا اس لیے ضروری ہے کہ اگر فرق نہ کیا جائے تو اللہ تعالیٰ کا قول " یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهكم " اور اس جیسے دوسرے خطابات دلیل ظنی قرار پائیں گے؛ کیوں کہ ان خطابات سے بچوں اور پاگلوں کو عقل کے ذریعے خاص کرلیا گیا ہے، حالاں کہ یہ سارے خطابات قطعی ہیں؛ اس لیے کہ ان کے منکر کی تکفیر کی جاتی ہے جب کہ ظنی چیزوں کا انکار کفر نہیں ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر عقل کے ذریعے تخصیص کی گئی ہو تو عام باقی افراد میں قطعی رہے گا۔

(وَأَمَّا الْمَخْصُوصُ بِالْكَلَامِ فَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ لَا يَبْقَى حُجَّةً أَصْلًا مَعْلُومًا كَانَ الْمَخْصُوصُ كَالْمُسْتَأْمِنِ) حَيْثُ خُصَّ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى "اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" بِقَوْلِهِ "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ " (أَوْ مَجْهُولًا كَالرِّبَا) حَيْثُ خُصَّ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى " وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مَجْهُولًا صَارَ الْبَاقِي مَجْهُولًا ؛ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ كَالِاسْتِثْنَاءِ إِذْ هُوَ يُبَيِّنُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ) أَيِ التَّخْصِيصُ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمَخْصُوصَ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ

الْعَامِّ كَالِاسْتِثْنَاءِ فَإِنَّهُ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمُسْتَثْنَى لَمْ يَدْخُلْ فِي صَدْرِ الْكَلَامِ ، وَالِاسْتِثْنَاءُ إِنْ كَانَ مَجْهُولًا يَكُونُ الْبَاقِي فِي صَدْرِ الْكَلَامِ مَجْهُولًا وَلَا يَثْبُتُ بِهِ الْحُكْمُ .(وَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَالظَّاهِرُ أَنْ يَكُونَ مُعَلَّلًا ، لِأَنَّهُ كَلَامٌ مُسْتَقِلٌّ) وَالْأَصْلُ فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيلُ .(وَلَا يُدْرَى كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ فَيَبْقَى الْبَاقِي مَجْهُولًا .

ترجمہ : (لیکن مخصوص بالکلام تو وہ امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بالکل حجت ہو کر باقی نہیں رہتا خواہ مخصوص معلوم ہو جیسے مستامن) بایں طور کہ اسے اللہ تعالیٰ کے قول "اقتلوا المشرکین " سے اس کے قول" ان احد من المشرکین استجارک فاجرہ " کے ذریعے خاص کرلیا گیا ہے (یا مخصوص مجہول ہو جیسے ربا) بایں طور کہ اسے اللہ تعالیٰ کے قول" احل اللہ البیع الآیۃ سے خاص کرلیا گیا ہے (اس لیے کہ اگر مخصوص مجہول ہو تو باقی بھی مجہول ہوگا؛ کیوں کہ تخصیص استثنا کی طرح ہے؛ اس لیے کہ وہ بیان کرتی ہے کہ وہ داخل نہیں ہے) یعنی تخصیص اس بات کو بیان کرتی ہے کہ مخصوص عام کے تحت داخل نہیں ہے جیسے استثنا؛ کیوں کہ وہ اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں ہے اور استثنا جب مجہول ہو تو صدر کلام میں جو باقی ہوتا ہے وہ بھی مجہول ہوتا ہے اور اس کے ساتھ حکم ثابت نہیں ہوتا (اور اگر وہ مخصوص معلوم ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ معلل ہوگا؛ اس لیے کہ مخصص کلام مستقل ہے) اور نصوص میں تعلیل اصل ہے (اور یہ معلوم نہ ہوگا کہ تعلیل کے ذریعے کتنے افراد نکلے؛ اس لیے باقی بھی مجہول ہوگا)

تشریح : عام مخصوص منہ البعض کا حکم کیا ہے؟ وہ قطعیت پر باقی رہتا ہے یا ظنی ہو جاتا ہے، اس سلسلے میں مصنف علیہ الرحمہ نے چار مذاہب نقل کیے ہیں، اس عبارت میں پہلے مذہب کو بیان کیا گیا ہے، یہ مذہب امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عام جس میں کلام کے ذریعے تخصیص کی گئی ہو وہ باقی افراد میں بالکل حجت نہیں ہوتا نہ حجت قطعی اور نہ حجت ظنی خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول ، معلوم کی مثال قرآن پاک کی یہ آیت ہے" اقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم " یہ عام ہے، اس میں تمام

مشرکین کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے مگر ایک دوسری آیت " وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ" کے ذریعے حکم قتل سے مستامن کو خاص کرلیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیت کلام ہے اور مستامن معلوم ہے، مجہول کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے " احل اللہ البیع وحرم الربوا " اس آیت میں " البیع " لام جنس کی وجہ سے عام ہے یعنی علی الاطلاق ہر طرح کی بیع حلال ہے لیکن " حرم الربوا " کے ذریعے بیع ربا کو خاص کرلیا گیا یعنی ربا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے اور لغت میں ربا کا معنی چوں کہ زیادتی ہے اور یہ معلوم نہیں کہ " حرم الربوا " میں کون سی زیادتی مراد ہے؛ کیوں کہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کے لیے مشروع ہوئی ہے؛ لہذا یہ زیادتی مجہول ہوگی۔

دلیل : امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب عام میں کلام کے ذریعے تخصیص کردی جائے تو مخصوص میں دو احتمال ہوں گے: (۱) مخصوص معلوم ہو (۲) مخصوص مجہول ہو، اگر مخصوص مجہول ہو تو وہ استثنائے مجہول کے مشابہ ہوگا تو جس طرح مستثنیٰ مجہول ہو تو کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی جب مخصوص مجہول ہوگا تو کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا اور مخصص کو استثنا کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح استثنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے۔ اسی طرح مخصوص بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص عام کے تحت داخل نہیں ہے اور اگر مخصوص معلوم ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ معلل ہوگا؛ کیوں کہ یہاں مخصص کلام مستقل ہے اور کلام مستقل میں تعلیل کا احتمال ہوتا ہے اور جب استقلال صیغہ کی وجہ سے وہ علت کو قبول کرے گا تو معلوم نہیں ہو سکے گا کہ بر بنائے علت عام سے کتنے افراد خارج ہوئے اور کتنے افراد اس کے تحت باقی رہے اور جب نکلے ہوئے افراد کی تعداد مجہول ہوگی تو جو افراد عام کے تحت باقی رہ گئے وہ بھی مجہول ہوں گے؛ لہذا عام مخصوص بالکلام حجت نہیں ہوگا، نہ قطعی طور پر اور نہ ظنی طور پر۔

وَعِنْدَ الْبَعْضِ إِنْ كَانَ مَعْلُومًا بَقِيَ الْعَامُّ فِيمَا وَرَاءَ الْمَخْصُوصِ كَمَا كَانَ ؛ لِأَنَّهُ كَالِاسْتِثْنَاءِ) فِي أَنَّهُ يُبَيِّنُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ (فَلا يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ) إِذِ الِاسْتِثْنَاءُ لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ ، وَفِي صُورَةِ الِاسْتِثْنَاءِ

الْعَامُ حُجَّةٌ فِي الْبَاقِي كَمَا كَانَ فَكَذَا التَّخْصِيصُ. (وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا لَا يَبْقَى الْعَامُ حُجَّةً لِمَا قُلْنَا) إِنَّ التَّخْصِيصَ كَالِاسْتِثْنَاءِ وَالِاسْتِثْنَاءُ الْمَجْهُولُ يَجْعَلُ الْبَاقِيَ مَجْهُولًا فَلَا يَبْقَى الْعَامُ حُجَّةً فِي الْبَاقِي.

ترجمہ : (اور بعض لوگوں کے نزدیک اگر مخصوص معلوم ہو تو مخصوص کے علاوہ میں عام حسب سابق باقی رہے گا اس لیے کہ یہ استثنا کی طرح ہے) اس بات کو بیان کرنے میں کہ مخصوص داخل نہیں ہے (لہذا یہ تعلیل کو قبول نہیں کرے گا) اس لیے کہ استثنا تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے؛ کیوں کہ استثنا بذات خود غیر مستقل ہے اور استثنا کی صورت میں عام باقی افراد میں حسب سابق حجت ہوتا ہے تو یہی حال تخصیص کا بھی ہوگا (اور اگر مخصوص بالکلام مجہول ہو تو عام حجت ہو کر باقی نہیں رہے گا اس کی وجہ سے جو ہم نے کہا) کہ تخصیص استثنا کی طرح ہے اور استثناے مجہول باقی کو مجہول بنا دیتا ہے تو عام بھی باقی میں حجت نہیں رہے گا۔

تشریح : یہاں سے دوسرے مذہب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ جب عام میں کلام کے ذریعے تخصیص کی جائے تو اس میں دو احتمال ہوں گے: (۱) مخصوص معلوم ہو (۲) مخصوص مجہول ہو، اگر مخصوص معلوم ہو تو عام باقی افراد میں حجت قطعیہ ہو کر باقی رہے گا اور اگر مخصوص مجہول ہو تو عام بالکل حجت نہیں ہوگا، نہ قطعی طور پر حجت ہوگا اور نہ ظنی طور پر حجت ہوگا۔

دلیل : ان حضرات نے اپنے موقف پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ تخصیص استثنا کی طرح ہے؛ کیوں کہ جس طرح استثنا اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسی طرح تخصیص میں بھی اس بات کا بیان ہوتا ہے کہ مخصوص عام کے تحت داخل نہیں ہے تو جس طرح مستثنیٰ کے معلوم ہونے کی صورت میں مستثنیٰ منہ میں حکم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی اگر مخصوص معلوم ہو تو عام کے باقی افراد میں حکم قطعی طور پر ثابت ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں تعلیل کی کوئی گنجائش نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ استثنا کی طرح ہے اور استثنا تعلیل کو قبول نہیں کرتا؛ اس لیے کہ تعلیل کلام مستقل میں ہوتی ہے اور مستثنیٰ مستقل کلام نہیں ہوتا بلکہ صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ سے متعلق ہوتا ہے؛ لہذا جب یہ

مخصوص تعلیل کو قبول ہی نہیں کرتا تو عام کے باقی افراد مجہول بھی نہیں ہوں گے اور جب باقی افراد مجہول نہیں ہوں گے تو ان میں حکم قطعی طور پر ثابت ہوگا اور اگر مخصوص مجہول ہو تو یہ مستثنیٰ مجہول کی طرح ہوگا کہ جس طرح مستثنیٰ مجہول مستثنیٰ منہ میں جہالت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مخصوص کے مجہول ہونے کی صورت میں یہ مخصوص عام کے بقیہ افراد میں بھی جہالت پیدا کرے گا اور جب باقی افراد بھی مجہول ہو جائیں گے تو حکم ان افراد میں نہ قطعی طور پر ثابت ہوگا اور نہ ظنی طور پر، حاصل یہ ہوا کہ مخصوص معلوم کی صورت میں عام بقیہ افراد میں قطعی ہو کر باقی رہے گا اور مخصوص مجہول کی صورت میں عام بالکل حجت نہ ہوگا۔

(وَعِنْدَ الْبَعْضِ إِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَكَمَا ذَكَرْنَا آنِفًا) أَنَّ الْعَامَّ يَبْقَى فِيمَا وَرَاءَ الْمَخْصُوصِ كَمَا كَانَ .(وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا يَسْقُطُ الْمُخَصِّصُ ؛ لِأَنَّهُ كَلَامٌ مُسْتَقِلٌّ بِخِلَافِ الِاسْتِثْنَاءِ) وَلَمَّا كَانَ الْمُخَصِّصُ كَلَامًا مُسْتَقِلًّا وَكَانَ مَعْنَاهُ مَجْهُولًا يَسْقُطُ هُوَ بِنَفْسِهِ وَلَا تَتَعَدَّى جَهَالَتُهُ إِلَى صَدْرِ الْكَلَامِ بِخِلَافِ الِاسْتِثْنَاءِ ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ ، بَلْ يَتَعَلَّقُ بِصَدْرِ الْكَلَامِ فَجَهَالَتُهُ تَتَعَدَّى إِلَى صَدْرِ الْكَلَامِ .

ترجمہ : (اور بعض لوگوں کے نزدیک اگر مخصوص معلوم ہو تو حکم وہی ہوگا جو ابھی ہم نے ذکر کیا) کہ عام مخصوص کے علاوہ میں حسب سابق حجت ہوگا (اور اگر مخصوص مجہول ہو تو مخصص خود ساقط ہو جائے گا؛ اس لیے کہ وہ کلام مستقل ہے برخلاف استثنا کے) اور جب مخصص کلام مستقل ہو اور اس کا معنی مجہول ہو تو وہ خود ساقط ہو جائے گا اور اس مخصوص کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی، برخلاف استثنا کے؛ کیوں کہ وہ مستقل بنفسہ نہیں ہے بلکہ صدر کلام سے متعلق ہے؛ لہذا اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوگی

تشریح : یہاں سے تیسرے مذہب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہو تو عام اپنے باقی افراد میں قطعی طور پر باقی رہے گا اور اگر مخصوص مجہول ہو تو مخصص ہی ساقط ہو جائے گا اور عام اپنے تمام افراد کو قطعی طور پر شامل ہوگا یعنی ان حضرات کے نزدیک تخصیص کے بعد بھی عام اپنی قطعیت پر باقی رہے گا خواہ مخصوص معلوم ہو یا

مجہول ہو۔

دلیل : ان حضرات نے مخصص کو ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح ناسخ کلام مستقل ہوتا ہے اسی طرح مخصص بھی کلام مستقل ہوتا ہے اور ناسخ اگر معلوم ہو تو وہ باقی افراد غیر منسوخہ کو قطعیت سے متغیر کرنے میں موثر نہیں ہوتا بلکہ بقیہ افراد غیر منسوخہ حسب سابق قطعی طور پر باقی رہتے ہیں، تو اسی طرح مخصص معلوم کی صورت میں بھی عام اپنے بقیہ افراد میں قطعی طور پر باقی رہے گا اور مخصص اگر مجہول ہو تو یہ ناسخ مجہول کے مشابہ ہوگا اور ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے؛ اس لیے کہ مجہول دلیل نہیں ہو سکتا اور جو خود دلیل نہ بن سکے وہ کسی دلیل کا معارض کیوں کر ہو سکتا ہے اور جو کسی دلیل کا معارض نہ ہو سکے وہ ناسخ بھی نہیں ہو سکتا تو مجہول ناسخ نہیں ہوگا بلکہ وہ خود ساقط ہو جائے گا اور جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو جائے گا تو اس کی جہالت ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہ ہوگی، اسی طرح مخصص مجہول خود ساقط ہو جائے گا اور عام حسب سابق قطعی ہو کر باقی رہے گا اور اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی۔

(وَعِنْدَنَا تَمَكَّنَ فِيهِ شُبْهَةٌ؛ لِأَنَّهُ عُلِمَ أَنَّهُ غَيْرُ مَحْمُولٍ عَلَى ظَاهِرِهِ)وَهُوَ إِرَادَةُ الْكُلِّ فَعُلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ الْبَعْضُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ مَثَلًا إِذَا كَانَ كُلُّ أَفْرَادِهِ مِائَةً، وَعُلِمَ أَنَّ الْمِائَةَ غَيْرُ مُرَادَةٍ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَعْدَادِ الَّتِي دُونَ الْمِائَةِ مُسَاوٍ فِي أَنَّ اللَّفْظَ مَجَازٌ فِيهِ فَلَا يَثْبُتُ عَدَدٌ مُعَيَّنٌ مِنْهَا؛ لِأَنَّهُ تَرْجِيحٌ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ.

ترجمہ : (اور ہمارے نزدیک مخصوص میں شبہ ثابت ہو چکا ہے؛ اس لیے کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عام اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے) اور وہ کل کو مراد لینا ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس سے مجازاً بعض افراد مراد ہیں تو جب اس کے تمام افراد سو (۱۰۰) ہوں اور یہ معلوم ہو جائے کہ وہ سو سب کے سب مراد نہیں ہیں تو سو کے علاوہ اعداد میں سے ہر ایک اس سلسلے میں مساوی ہے کہ لفظ اس میں مجاز ہے تو ان میں سے کوئی عدد متعین طور پر ثابت نہیں ہوگا؛ کیوں کہ یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

تشریح : یہاں سے چوتھے مذہب کو بیان کیا جارہا ہے جو احناف کے نزدیک مختار ہے کہ عام میں اگر کلام کے ذریعے تخصیص کردی جائے تو عام اپنے باقی افراد میں ظنی ہوکر باقی رہتا ہے خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول ہو۔

دلیل : احناف نے اپنے موقف پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ عام میں جب تخصیص کردی جائے تو وہ اپنے حقیقی معنی پر باقی نہیں رہتا؛ کیوں کہ عام کا معنی حقیقی عموم یعنی کل افراد کو مراد لینا ہے لیکن جب اس میں تخصیص کردی جائے گی تو وہ تمام افراد کو شامل نہیں ہوگا۔ مخصوص معلوم کی صورت میں تو بالکل ظاہر ہے کہ عام تمام افراد کو شامل نہیں ہوگا اور مخصوص مجہول کی صورت میں اگر چہ مخصوص افراد متعین نہیں ہوتے مگر اتنی بات تو یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ عام تمام افراد کو شامل نہیں ہے بلکہ بعض افراد اس سے خارج ہیں اگر چہ وہ بعض غیر متعین ہوں اور جب عام اپنے تمام افراد کو شامل نہیں ہوا تو اس کا استعمال معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی میں نہیں ہوا بلکہ معنی مجازی میں ہوا، اور مجاز دلیل ظنی ہوتا ہے، قطعی نہیں ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر "مائة" کا حقیقی معنی سو (۱۰۰) ہے تو اگر یہ لفظ سو (۱۰۰) کو شامل ہوگا تو اس کا استعمال معنی حقیقی میں ہوگا اور سو سے کم افراد کو شامل ہوگا تو اس کا استعمال معنی غیر موضوع اور معنیٰ مجازی میں ہوگا خواہ وہ افراد معلوم ہوں یا مجہول اتنی بات تو یقینی ہے کہ وہ سو سے کم کو شامل ہے اور جب سو (۱۰۰) سے کم کو شامل ہے تو اس کا استعمال معنی مجازی میں ہوا، ٹھیک اسی طرح مخصوص اگر مجہول ہو تو عام اپنے معنی حقیقی میں استعمال نہیں ہوگا بلکہ معنی مجازی میں اس کا استعمال ہوگا اور مجاز دلیل ظنی ہوا کرتا ہے تو اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہو جارہی ہے کہ مخصوص خواہ معلوم ہو یا مجہول دونوں صورتوں میں عام ظنی ہو جائے گا، قطعی ہوکر باقی نہیں رہے گا۔

ثُمَّ ذَكَرَ ثَمَرَةَ تَمَكُّنِ الشُّبْهَةِ فِيهِ بِقَوْلِهِ . (فَيَصِيرُ عِنْدَنَا كَالْعَامِّ الَّذِي لَمْ يُخَصَّ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى حَتَّى يُخَصِّصَهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسُ) ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ مَعَ وُجُودِ هَذِهِ الشُّبْهَةِ لَا يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ فَقَالَ (لَكِنْ لَا يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ ؛ لِأَنَّ الْمُخَصِّصَ يُشْبِهُ النَّاسِخَ لِصِيغَتِهِ، وَالِاسْتِثْنَاءَ

بِحُكْمِهِ لِمَا قُلْنَا ، فَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا يَسْقُطُ فِي نَفْسِهِ لِلشَّبَهِ الْأَوَّلِ ، وَيُوجِبُ جَهَالَةً فِي الْعَامِّ لِلشَّبَهِ الثَّانِي فَيَدْخُلُ الشَّكُّ فِي سُقُوطِ الْعَامِّ فَلَا يَسْقُطُ بِهِ) أَيْ :بِالشَّكِّ إِذْ قَبْلَ التَّخْصِيصِ كَانَ مَعْمُولًا بِهِ فَلَمَّا خُصَّ دَخَلَ الشَّكُّ فِي أَنَّهُ هَلْ بَقِيَ مَعْمُولًا بِهِ أَمْ بَطَلَ فَلَا يَبْطُلُ بِالشَّكِّ .(وَإِنْ كَانَ) أَيِ الْمُخَصِّصُ .(مَعْلُومًا فَلِلشَّبَهِ الْأَوَّلِ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ) لَا يُرِيدُ بِقَوْلِهِ فَلِلشَّبَهِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُشَابِهُ النَّاسِخَ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا يَصِحُّ أَنْ يُعَلَّلَ النَّاسِخُ الَّذِي يَنْسَخُ بَعْضَ أَفْرَادِ الْعَامِّ لِيُنْسَخَ بِالْقِيَاسِ بَعْضٌ آخَرُ مِنْ أَفْرَادِ الْعَامِّ فَإِنَّ تَعْلِيلَ النَّاسِخِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَا يَصِحُّ عَلَى مَا يَأْتِي فِي هَذِهِ الصَّفْحَةِ ، بَلْ يُرِيدُ أَنَّهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ نَصٌّ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ .(كَمَا هُوَ عِنْدَنَا) فَإِنَّ عِنْدَنَا وَعِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ خِلَافًا لِلْجُبَّائِيِّ وَإِذَا صَحَّ تَعْلِيلُهُ لَا يُدْرَى أَنَّهُ كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ أَيْ :بِالْقِيَاسِ وَكَمْ يَبْقَى تَحْتَ الْعَامِّ .(فَيُوجِبُ جَهَالَةً فِيمَا بَقِيَ تَحْتَ الْعَامِّ ، وَلِلشَّبَهِ الثَّانِي لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا هُوَ عِنْدَ الْبَعْضِ فَدَخَلَ الشَّكُّ فِي سُقُوطِ الْعَامِّ فَلَا يَسْقُطُ بِهِ)أَيِ الشَّبَهِ الثَّانِي وَهُوَ شَبَهُ الِاسْتِثْنَاءِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْمُخَصِّصَ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمَخْصُوصَ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي حُكْمِ الْعَامِّ ؛ فَلِهَذَا الشَّبَهِ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْجُبَّائِيِّ كَمَا لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُ الْمُسْتَثْنَى وَإِخْرَاجُ الْبَعْضِ الْآخَرِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ فَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ يَصِيرُ الْبَاقِي تَحْتَ الْعَامِّ مَجْهُولًا فَلَا يَبْقَى الْعَامُّ حُجَّةً ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ يَبْقَى الْعَامُّ حُجَّةً ، وَقَدْ كَانَ قَبْلَ التَّخْصِيصِ حُجَّةً فَوَقَعَ الشَّكُّ فِي بُطْلَانِهِ فَلَا يَبْطُلُ بِالشَّكِّ هَذَا مَا قَالُوا

ترجمہ : پھر عام میں شبہ پیدا ہو جانے کا ثمرہ اپنے اس قول کے ساتھ بیان کیا (تو وہ ہمارے نزدیک اس عام کی طرح ہو جائے گا جس کی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تخصیص کر دی گئی ہوں یہاں تک کہ خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہوگی) پھر یہ بیان کرنا چاہا کہ اس شبے کے پائے جانے کے باوجود عام سے استدلال کرنا ساقط نہیں

ہوتا؛ کیوں کہ مخصص اپنے صیغے کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے استثنا کے مشابہ ہے اس کی وجہ سے جو ہم نے کہا؛ لہٰذا اگر مخصص مجہول ہو تو اول یعنی ناسخ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے خود ہی ساقط ہو جائے گا اور ثانی یعنی استثنا کے مشابہ ہونے کی وجہ سے عام میں جہالت کو واجب کرے گا تو عام کے ساقط ہونے میں شک داخل ہو گیا؛ لہٰذا وہ اس کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا) یعنی شک کی وجہ سے؛ اس لیے کہ تخصیص سے پہلے وہ معمول بہ تھا اور جب اس میں تخصیص ہوئی تو اب اس سلسلے میں شک ہو گیا کہ وہ معمول بہ بن کر باقی ہے یا باطل ہو گیا؛ لہٰذا شک کی وجہ سے وہ باطل نہیں ہوگا (اور اگر وہ) یعنی مخصص (معلوم ہو تو ناسخ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح ہو گی) ماتن اپنے قول " **فللشبه الاول** " سے یہ مراد نہیں لیتے کہ ناسخ کے مشابہ ہونے کی حیثیت سے اس کی تعلیل صحیح ہوگی جس طرح اس ناسخ کی تعلیل صحیح ہوتی ہے جو عام کے بعض افراد کو منسوخ کر دے تاکہ قیاس کے ذریعے عام کے دوسرے بعض افراد بھی منسوخ ہو جائیں؛ کیوں کہ ناسخ کی تعلیل اس طریقے پر صحیح نہیں ہوتی ہے جیسا کہ اسی صفحہ میں آرہا ہے بلکہ ماتن کی مراد یہ ہے کہ اس حیثیت سے کہ وہ خود نص مستقل ہے اس کی تعلیل صحیح ہوتی ہے (جیسا کہ وہ ہمارے نزدیک ہے) اس لیے کہ ہمارے اور اکثر علما کے نزدیک اس کی تعلیل صحیح ہے؛ جبائی کا اس سلسلے میں اختلاف ہے اور جب اس کی تعلیل صحیح ہے تو یہ بات معلوم نہیں ہوگی کہ تعلیل یعنی قیاس کے ذریعے کتنے افراد خارج ہوئے اور کتنے عام کے تحت باقی ہیں (تو وہ ان افراد میں بھی جہالت کو واجب کرے گا جو عام کے تحت باقی ہیں اور دوسری مشابہت کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کے نزدیک ہے تو عام کے ساقط ہونے میں شک داخل ہو گیا؛ لہٰذا وہ اس کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا) یعنی دوسری مشابہت کی وجہ سے اور وہ استثنا کی مشابہت ہے اس حیثیت سے کہ مخصص بیان کرتا ہے کہ مخصوص عام کے حکم میں داخل نہیں ہے تو اس مشابہت کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں ہوگی جیسا کہ جبائی کا مذہب ہے، جس طرح کہ مستثنیٰ کی تعلیل اور بعض دوسرے افراد کو بطریق قیاس نکالنا صحیح نہیں ہے تو اس حیثیت سے کہ اس کی تعلیل صحیح ہے

عام کے تحت باقی رہنے والے افراد مجہول ہوں گے تو عام حجت ہو کر باقی نہیں رہے گا اور اس حیثیت سے کہ اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے عام حجت ہو کر باقی رہے گا اور تخصیص سے پہلے یقیناً حجت تھا؛ لہذا اس کے باطل ہونے میں شک واقع ہوا تو وہ شک کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا، یہ وہ تفصیل ہے جو علما نے بیان کی۔

تشریح : ثم ذکر : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جب عام مخصوص منہ البعض ہمارے نزدیک ظنی ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے کہ امام شافعی کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض ہے یعنی جس طرح عام غیر مخصوص منہ البعض امام شافعی کے نزدیک دلیل ظنی ہے، قیاس اور خبر واحد سے اس کی تخصیص درست ہے اسی طرح عام مخصوص البعض احناف کے نزدیک دلیل ظنی ہے جس کی تخصیص قیاس اور خبر واحد سے ہو سکتی ہے۔

ثم اراد ان یبین : یہاں سے ایک شبہے کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں۔

شبہ : جب احناف کے نزدیک عام مخصوص منہ البعض میں شبہ ہے جس کی بنا پر اسے دلیل ظنی قرار دیا گیا ہے تو اس سے استدلال درست نہیں ہونا چاہیے۔

ازالہ : عام مخصوص منہ البعض اگر چہ ظنی ہے مگر اس سے استدلال درست ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مخصص اپنے صیغے کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے کہ جس طرح ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اسی طرح مخصص کا صیغہ بھی مستقل ہوتا ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے استثنا کے مشابہ ہے کہ جس طرح مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، اب اگر مخصص مجہول ہو تو ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی ہو کر باقی رہے؛ کیوں کہ ناسخ مجہول خود ہی ساقط ہو جاتا ہے تو اسی طرح مخصص مجہول بھی خود ساقط ہو جائے گا اور عام حجت قطعی ہو کر باقی رہے گا اور استثنا کی مشابہت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام بالکل قابل استدلال نہ رہے؛ کیوں کہ مستثنیٰ کی جہالت مستثنیٰ منہ کی جہالت کا سبب ہوتی ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا تو اسی طرح مخصص کے مجہول ہونے کی صورت میں عام بھی مجہول ہو جائے گا اور عام مجہول ہو جائے گا تو اس سے استدلال درست نہیں

ہوگا، بہر حال ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ عام حسب سابق حجت قطعی ہوکر باقی رہے اور استثنا کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ عام بالکل قابل استدلال نہ رہے تو تخصیص کے بعد عام کے درجۂ دلیل سے ساقط ہونے میں شبہ پیدا ہوگیا جب کہ تخصیص سے پہلے اس کے دلیل قطعی ہونے کا یقین تھا اور سب جانتے ہیں کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا لہذا عام اب بھی قابل احتجاج اور لائق استدلال رہے گا، ہاں شک کی وجہ سے حجت قطعی نہ رہا مگر اس سے استدلال واحتجاج بہر حال درست ہوگا اور اگر مخصص معلوم ہو تو ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام قابل استدلال ہی نہ رہے، نہ حجت قطعیہ ہوکر نہ حجت ظنیہ ہوکر؛ کیوں کہ ناسخ کلام مستقل ہوتا ہے اور ہر مستقل کلام علت کو قبول کرتا ہے (اگر چہ جبائی اس کا قائل نہیں ہے) لہذا ناسخ بھی علت کو قبول کرے گا اور مخصص چوں کہ ناسخ کے مشابہ ہے؛ لہذا وہ بھی علت کو قبول کرے گا اور جب مخصص میں علت کی وجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ علت کی بنا پر کتنے افراد خارج ہوئے اور کتنے افراد عام کے تحت باقی رہے اور جب یہ معلوم نہ ہوگا تو مخصص مجہول ہو جائے گا، اور مخصص کی جہالت عام میں جہالت کا سبب ہوگی اور جب عام مجہول ہو جائے گا تو اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ مجہول سے استدلال صحیح نہیں ہوتا اور استثنا کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی اسی طرح قطعی الدلالۃ رہے جس طرح تخصیص سے پہلے تھا؛ کیوں کہ مستثنیٰ کے معلوم ہونے کی صورت میں مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد میں قطعیت کے ساتھ باقی رہتا ہے تو اسی طرح مخصوص جب معلوم ہوگا تو عام اپنے باقی افراد میں حسب سابق حجت قطعی ہوکر باقی رہے گا؛ کیوں کہ اس صورت میں اس کی تعلیل صحیح نہ ہوگی جس طرح سے مستثنیٰ کی تعلیل اور اس کے بعض افراد کو بطریق قیاس خارج کرنا صحیح نہیں ہے تو ناسخ کی مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں تعلیل درست ہو اور وہ قابل استدلال نہ رہے اور استثنا کی مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ اس صورت میں تعلیل درست نہ ہو اور حسب سابق وہ حجت ہوکر باقی رہے تو عام کے درجۂ دلیل سے ساقط ہونے میں شک ہوگیا جب کہ تخصیص سے پہلے یقینی طور پر وہ لائق استدلال تھا اور

سب جانتے ہیں کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا؛ لہٰذا وہ عام اب بھی لائق حجت اور قابل استدلال رہے گا ہاں شک کی وجہ سے حجت قطعی نہ رہا مگر استدلال واحتجاج اس سے اب بھی درست ہوگا۔

لا یرید بقوله : اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض : ماتن کا یہ کہنا کہ ناسخ سے مشابہت کی بنا پر مخصوص تعلیل کو قبول کرتا ہے، درست نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ ناسخ میں بھی تعلیل صحیح ہو کہ نسخ کے بعد ناسخ کے تحت جو افراد باقی رہ گئے ان میں سے بھی بعض کو قیاس کے ذریعے منسوخ کیا جاسکے، حالاں کہ ناسخ میں اس طرح کی تعلیل درست نہیں ہے۔

جواب : ہم نے جو مخصص کو ناسخ کے مشابہ قرار دیا ہے تو صرف کلام مستقل ہونے میں نہ کہ تعلیل کو قبول کرنے میں؛ لہٰذا آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

وَيَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْمَذْهَبُ عِنْدَكُمْ، وَعِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ صِحَّةَ تَعْلِيلِ فَيَجِبُ أَنْ يَبْطُلَ الْعَامُّ عِنْدَكُمْ بِنَاءً عَلَى زَعْمِكُمْ فِي صِحَّةِ تَعْلِيلِهِ، وَلَا تَمَسُّكَ لَكُمْ بِزَعْمِ الْجُبَّائِيِّ أَنَّ عِنْدَهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ فَلِنَدْفَعَ هٰذِهِ الشُّبْهَةَ قَالَ (عَلَى أَنَّ احْتِمَالَ التَّعْلِيلِ لَا يُخْرِجُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً؛ لِأَنَّ مَا اقْتَضَى الْقِيَاسُ تَخْصِيصَهُ يَخُصُّ وَمَا لَا فَلَا) فَإِنَّ الْمُخَصَّصَ إِنْ لَمْ يُدْرَكْ فِيهِ عِلَّةٌ لَا يُعَلَّلُ فَيَبْقَى الْعَامُّ فِي الْبَاقِي حُجَّةً، وَإِنْ عُرِفَتْ فِيهِ عِلَّةٌ فَكُلُّ مَا تُوجَدُ الْعِلَّةُ فِيهِ يَخُصُّ قِيَاسًا وَمَا لَا فَلَا فَلَا يَبْطُلُ الْعَامُّ بِاحْتِمَالِ التَّعْلِيلِ.

ترجمہ : اور اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب تمہارا اور اکثر علما کا مذہب مخصص کی تعلیل کا صحیح ہونا ہے تو ضروری ہے کہ عام کا حکم تمہارے نزدیک باطل ہو، بنا کرتے ہوئے اس پر کہ تمہارا خیال اس کی تعلیل کے صحیح ہونے کا ہے، اور تمہارا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے کہ جبائی کے خیال میں اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے تو اس شبہے کو دور کرنے کے لیے ماتن نے فرمایا: (علاوہ ازیں تعلیل کا احتمال عام کو حجت ہونے سے خارج نہیں کرے گا؛ اس لیے کہ قیاس جن افراد کی تخصیص کا تقاضا کرے گا انہیں خاص کر

لیا جائے گا اور جن افراد کی تخصیص کا تقاضا نہیں کرے گا، ان افراد کو خاص نہیں کیا جائے گا) کیوں کہ اگر مخصص میں علت معلوم نہ ہو سکے تو وہ معلل نہیں ہوگا؛ لہذا عام باقی افراد میں حجت ہو کر باقی رہے گا اور اگر اس میں علت معلوم ہو تو جن افراد میں علت پائی جائے گی وہ قیاس کے ذریعے خاص کر لیے جائیں گے اور جن افراد میں علت نہیں پائی جائے گی وہ خاص نہیں کیے جائیں گے؛ لہذا عام تعلیل کے احتمال کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: جب آپ کے نزدیک مخصص کی تعلیل صحیح ہے تو پھر آپ کے نزدیک عام حجت نہیں ہونا چاہیے؛ کیوں کہ جب عام کی تعلیل درست ہوگی تو اس کے تحت باقی رہنے والے افراد مجہول ہوں گے اور مجہول قابل استدلال نہیں ہوتا اور جبائی کے مذہب سے آپ کا استدلال کرنا درست نہیں ہے کہ جبائی کے نزدیک مخصص کی تعلیل استثنا کے ساتھ مشابہت رکھنے کی وجہ سے درست نہیں ہے۔

جواب: تعلیل کا احتمال ہونے کی بنا پر عام حجت ہونے سے خارج نہیں ہوگا؛ کیوں کہ قیاس کے ذریعے جن افراد کی تخصیص ثابت ہوگی انہیں خاص کر لیا جائے گا اور باقی افراد میں عام حجت رہے گا؛ لہذا صرف تعلیل کا احتمال رکھنے کی وجہ سے عام کی حجیت باطل نہیں ہوگی۔

فَظَهَرَ هُنَا الْفَرْقُ بَيْنَ التَّخْصِيصِ وَالنَّسْخِ) أَيْ :لَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ تَعْلِيلَ الْمُخَصِّصِ صَحِيحٌ ظَهَرَ مِنْ هَذَا الْحُكْمِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُخَصِّصِ وَالنَّاسِخِ، فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُ النَّاسِخِ الَّذِي يَنْسَخُ الْحُكْمَ فِي بَعْضِ أَفْرَادِ الْعَامِّ لِيُثْبِتَ النَّسْخَ فِي بَعْضٍ آخَرَ قِيَاسًا صُورَتُهُ أَنْ يَرِدَ نَصٌّ خَاصٌّ حُكْمُهُ مُخَالِفٌ لِحُكْمِ الْعَامِّ، وَيَكُونَ وُرُودُهُ مُتَرَاخِيًا عَنْ وُرُودِ الْعَامِّ فَإِنَّا نَجْعَلُهُ نَاسِخًا لَا مُخَصِّصًا عَلَى مَا سَبَقَ .(فَإِنَّ الْعَامَّ الَّذِي نُسِخَ بَعْضُ مَا تَنَاوَلَهُ لَا يُنْسَخُ بِالْقِيَاسِ) لِأَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَنْسَخُ النَّصَّ (إذْ هُوَ لَا يُعَارِضُهُ ؛ لِأَنَّهُ دُونَهُ لَكِنْ يُخَصِّصُهُ ، وَلَا يَلْزَمُ بِهِ الْمُعَارَضَةُ ؛ لِأَنَّهُ يُبَيِّنُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ ؛

ترجمہ : (تو یہاں تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق واضح ہوگیا) یعنی جب ہم نے ذکر کیا کہ مخصص کی تعلیل صحیح ہے تو اس حکم سے مخصص اور ناسخ کے درمیا فرق ظاہر ہو گیا؛ کیوں کہ اس ناسخ کی تعلیل صحیح نہیں ہے جو حکم کو عام کے بعض افراد میں منسوخ کر دیتا ہے؛ تا کہ قیاس کے ذریعے بعض دوسرے افراد میں نسخ ثابت کرے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک خاص نص وارد ہو جس کا حکم عام کے حکم کے خلاف ہو اور اس کا ورود عام کے ورود سے متراخی ہو، تو ہم اسے ناسخ بنائیں گے نہ کہ مخصص جیسا کہ گزرا (کیوں کہ وہ عام جس کے بعض افراد منسوخ ہو چکے ہیں وہ قیاس کے ذریعے منسوخ نہیں ہو سکتا) اس لیے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کر سکتا (کیوں کہ قیاس نص کا معارض نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ قیاس نص سے درجہ میں کم ہے لیکن قیاس اسے خاص کر سکتا ہے اور اس سے معارضہ لازم نہیں آئے گا اس لیے کہ تخصیص اس بات کو بیان کرتی ہے کہ یہ افراد عام میں داخل نہیں ہیں)

تشریح : یہاں سے مخصص اور ناسخ کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مخصص کی تعلیل درست ہے مگر ناسخ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی وہ ناسخ جس نے عام کے بعض افراد میں حکم کو منسوخ کیا ہے اس میں قیاس کے ذریعے تعلیل نہیں ہو سکتی، البتہ مخصص کی تعلیل درست ہے؛ کیوں کہ تعلیل میں حکم کو قیاس کے ذریعے خاص کیا جاتا ہے اور قیاس کے ذریعے نص کی تخصیص تو ہو سکتی ہے نسخ نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ قیاس کا درجہ نص سے کم ہے اور جب قیاس کا درجہ نص سے کم ہے تو وہ نص کا معارض نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ معارضہ کے لیے برابری ضروری ہے مگر تخصیص چوں کہ بیان کے طریقے پر ہوتی ہے، نہ کہ معارضہ کے طریقے پر اس لیے اس میں برابری کی قید نہیں ہے تو اگر ایک عام کے بعد خاص نص وارد ہو اور خاص کا حکم، حکم عام کے خلاف ہو تو چوں کہ خاص اور عام دونوں برابر ہیں اس لیے خاص عام کے لیے ناسخ ہوگا، مخصص نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ مخصص بننے کے لیے اس کا موصول ہونا ضروری ہے جب کہ خاص یہاں متاخر ہے۔

وَهُنَا مَسَائِلُ مِنَ الْفُرُوعِ تُنَاسِبُ مَا ذَكَرْنَا) مِنَ الْاِسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ وَالتَّخْصِيصِ (فَنَظِيرُ الْاِسْتِثْنَاءِ مَا إِذَا بَاعَ الْحُرَّ وَالْعَبْدَ بِثَمَنٍ أَوْ بَاعَ عَبْدَيْنِ

إِلَّا هٰذَا بِحِصَّتِهِ مِنَ الْأَلْفِ يَبْطُلُ الْبَيْعُ ؛ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا لَمْ يَدْخُلْ فِي الْبَيْعِ فَصَارَ الْبَيْعُ بِالْحِصَّةِ ابْتِدَاءً ؛ وَلِأَنَّ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ يَصِيرُ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ فَيَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ) فَفِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى لَيْسَتْ حَقِيقَةُ الِاسْتِثْنَاءِ مَوْجُودَةً لَكِنَّهَا تُنَاسِبُ الِاسْتِثْنَاءَ فِي أَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُ دُخُولَ الْمُسْتَثْنٰى فِي حُكْمِ صَدْرِ الْكَلَامِ ، وَفِي هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ لَمْ يَدْخُلِ الْحُرُّ تَحْتَ الْإِيجَابِ مَعَ أَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ تَنَاوَلَهُ فَصَارَ كَأَنَّهُ مُسْتَثْنًى ، وَفِي الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ وَهِيَ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ إِلَّا هٰذَا حَقِيقَةُ الِاسْتِثْنَاءِ مَوْجُودَةٌ فَإِذَا لَمْ يَدْخُلْ أَحَدُهُمَا فِي الْبَيْعِ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ فِي الْآخَرِ لِوَجْهَيْنِ : أَحَدُهُمَا : أَنَّهُ يَصِيرُ الْبَيْعُ فِي الْآخَرِ بِحِصَّتِهِ مِنَ الثَّمَنِ الْمُقَابِلِ بِهِمَا وَالْبَيْعُ بِالْحِصَّةِ ابْتِدَاءً بَاطِلٌ لِلْجَهَالَةِ ، وَإِنَّمَا قُلْنَا ابْتِدَاءً ؛ لِأَنَّ الْبَيْعَ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً صَحِيحٌ كَمَا يَأْتِي فِي الْمَسْأَلَةِ الَّتِي هِيَ نَظِيرُ النَّسْخِ . وَالثَّانِي : أَنَّ الْبَيْعَ فِي الْآخَرِ بَيْعٌ بِشَرْطٍ مُخَالِفٍ لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَهُوَ أَنَّ قَبُولَ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ وَهُوَ الْحُرُّ أَوِ الْعَبْدُ الْمُسْتَثْنٰى يَصِيرُ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ .

ترجمہ : اور یہاں چند فروعی مسائل ہیں جو ہمارے ذکر کردہ مسائل: استثنا نسخ اور تخصیص کے مناسب ہیں (تو استثنا کی نظیر وہ ہے جب کسی نے آزاد اور غلام کو ایک ہی ثمن کے بدلے بیچ دیا اور اس مسئلے میں آزاد ایجاب کے تحت داخل نہیں ہوگا یا دو غلاموں کو بیچا اور کسی معین غلام کا ہزار میں سے اس کے حصہ ثمن کے ساتھ استثنا کر دیا تو بیع باطل ہو جائے گی؛ اس لیے کہ ان میں سے ایک بیع میں داخل نہیں تو یہ بیع بالحصہ ابتداءً ہوگی اور اس لیے کہ جو چیز مبیع نہیں ہے وہ قبول مبیع کے لیے شرط بن رہی ہے؛ لہٰذا شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی) تو پہلے مسئلے میں حقیقۃً استثنا نہیں ہے لیکن وہ استثنا کے مناسب ہے اس سلسلے میں کہ استثنا صدر کلام کے حکم میں مستثنیٰ کے داخل ہونے کو روکتا ہے اور اس مسئلے میں آزاد ایجاب کے تحت داخل نہیں ہوا باوجودیکہ صدر کلام اس کو شامل ہے تو یہ استثنا کی طرح ہو گیا اور دوسرے مسئلے میں۔ اور وہ یہ ہے کہ دو غلاموں کو بیچا اور ایک معین غلام کا اس کے

حصہ ثمن کے بدلے استثنا کرلیا۔ حقیقۃً استثنا ہے تو جب ان میں کا ایک بیع میں داخل نہیں ہوا تو دوسرے میں بھی بیع دو وجہوں سے صحیح نہیں ہوگی، ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں بیع اس کے اس حصہ ثمن کے بدلے ہوگی جو دونوں کے مقابل تھا اور بیع بالحصہ ابتداءً جہالت کی وجہ سے باطل ہے، ہم نے ابتداءً اس لیے کہا کہ بیع بالحصہ بقاءً صحیح ہے جیسا کہ اس مسئلے میں آئے گا جو نسخ کی نظیر ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں بیع ایسی شرط کے ساتھ بیع ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ غیر مبیع یعنی آزاد یا عبد مستثنیٰ کو قبول کرنا قبول مبیع کے لیے شرط قرار پا رہا ہے۔

تشریح : یہاں سے استثنا، نسخ اور تخصیص کے ساتھ مناسبت رکھنے والے مسائل بیان کیے جا رہے ہیں چناں چہ سب سے پہلے ماتن نے استثنا کی نظیر بیان فرمائی ہے۔

استثنا کی نظیر : ایک شخص نے عقد واحد میں ایک ہی ثمن کے بدلے غلام اور آزاد کو فروخت کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپے کے بدلے فروخت کر دیا یا کسی نے دو غلاموں کے بارے میں کہا "بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِالْفٍ اِلَّا هٰذَا بِحِصَّتِهٖ" "میں نے تجھے یہ دونوں غلام ایک ہزار کے عوض فروخت کیے مگر اس غلام کو اس کے حصہ کے عوض فروخت نہیں کیا یعنی ایک غلام کا بائع نے استثنا کرلیا تو یہ دونوں مسئلے استثنا کی نظیر ہیں کہ جس طرح استثنا میں یہ بات بیان کی جاتی ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی ہے، مسئلہ ثانیہ میں تو استثنا حقیقۃً موجود ہے اور مسئلہ اولیٰ میں اگرچہ حقیقۃً استثنا نہیں ہے لیکن یہ صورت استثنا کے مناسب ہے کہ جس طرح استثنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے، اسی طرح غلام کے ساتھ آزاد کو ملانا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ آزاد بائع کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے، بہرحال پہلے مسئلے میں آزاد آدمی بیع کے تحت داخل نہیں ہوا اور دوسرے مسئلے میں ایک غلام بیع کے تحت داخل نہیں ہوا تو دونوں صورتوں میں بیع صحیح نہیں ہوگی۔ جس کی دو وجہیں کتاب میں مذکور ہیں:

پہلی وجہ : مسئلہ اولیٰ میں آزاد شخص اور مسئلہ ثانیہ میں عبد مستثنیٰ عقد کے تحت داخل نہیں ہیں

اور دوسرے میں اس کے حصہ ثمن کے بدلے بیع صحیح ہو رہی ہے مگر اس ثمن کو دونوں کے مقابلے میں مقرر کیا گیا ہے اور اب ایک کا حصہ الگ کیا جا رہا ہے تو یہ بیع بالحصہ ابتداء کی صورت ہوگی؛ کیوں کہ آزاد اور عبد مستثنیٰ ابتداء ہی عقد میں داخل نہیں ہیں تو ظاہر ہے کہ مسئلہ اولیٰ میں ایک ہزار روپے کو ابتداء ہی عبد مبیع اور آزاد کو غلام فرض کر کے دونوں پر تقسیم کیا جائے گا اور مسئلہ ثانیہ میں ہزار روپے کو عبد مبیع اور عبد مستثنیٰ پر تقسیم کیا جائے گا چناں چہ اگر ان دونوں میں سے ایک کی قیمت پانچ سو روپے ہوگی تو دوسرے کے حصے میں پانچ سو روپے آئیں گے، اسی کا نام بیع بالحصہ ابتداءً ہے اور بیع بالحصہ ابتداءً باطل ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں ثمن مجہول ہوتا ہے اور ثمن میں جہالت کی وجہ سے بیع صحیح نہیں ہوتی۔

دوسری وجہ: بطلان بیع کی دوسری وجہ یہ ہے کہ دونوں میں ایسی شرط لگائی جارہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کے لیے غیر مبیع میں بیع قبول کرنے کی شرط لگائی جارہی ہے، چناں چہ مسئلہ اولیٰ میں آزاد مبیع نہیں ہے مگر اس کے اندر بیع قبول کرنا غلام کے اندر بیع قبول کرنے کے لیے شرط قرار دیا جارہا ہے اور مسئلہ ثانیہ میں عبد مستثنیٰ جو مبیع نہیں ہے اس کے اندر بیع قبول کرنا دوسرے غلام کے اندر بیع قبول کرنے کے لیے شرط قرار دیا جارہا ہے، الغرض دونوں مسئلوں میں مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگائی جارہی ہے اور ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ فاسد ہوتی ہے اور چوں کہ بیع شرط فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے اس لیے یہاں بیع صحیح نہیں ہوگی۔

(وَنَظِيرُ النَّسْخِ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ فَمَاتَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسْلِيمِ يَبْقَى الْعَقْدُ فِي الْبَاقِي بِحِصَّتِهِ)فَهٰذِهِ الْمَسْأَلَةُ تُنَاسِبُ النَّسْخَ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْعَبْدَ الَّذِي مَاتَ قَبْلَ التَّسْلِيمِ كَانَ دَاخِلًا تَحْتَ الْبَيْعِ لٰكِنْ لَمَّا مَاتَ فِي يَدِ الْبَائِعِ قَبْلَ التَّسْلِيمِ انْفَسَخَ الْبَيْعُ فِيهِ فَصَارَ كَالنَّسْخِ لِأَنَّ النَّسْخَ تَبْدِيلٌ بَعْدَ الثُّبُوتِ فَلَا يَفْسُدُ الْبَيْعُ فِي الْعَبْدِ الْآخَرِ مَعَ أَنَّهُ يَصِيرُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ لٰكِنْ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ ، وَأَنَّهُ غَيْرُ مُفْسِدٍ ؛ لِأَنَّ الْجَهَالَةَ الطَّارِئَةَ لَا تُفْسِدُ .

ترجمہ : (اور نسخ کی نظیر وہ مسئلہ ہے کہ جب دو غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے بیچا

اوران میں سے ایک سپرد کرنے سے پہلے مر گیا تو باقی میں عقد اس کے حصے کے ساتھ باقی رہے گا) یہ مسئلہ نسخ کے مناسب ہے اس طور پر کہ وہ غلام جو سپرد کرنے سے پہلے مر گیا وہ بیع کے تحت داخل تھا لیکن جب بائع کے ہاتھ میں سپرد کرنے سے پہلے مر گیا تو بیع اس میں فسخ ہو گئی؛ لہذا یہ نسخ کی طرح ہو گیا اس لیے کہ نسخ ثبوت کے بعد تبدیلی کو کہتے ہیں تو دوسرے غلام میں بیع فاسد نہیں ہوگی باوجودیکہ وہ بیع بالحصہ ہے لیکن حالت بقا میں ہے اور بیع بالحصہ بقاءً مفسد نہیں ہے اس لیے کہ طاری ہونے والی جہالت بیع کو فاسد نہیں کرتی۔

تشریح: یہاں سے نسخ کی نظیر مسئلہ فقہیہ کی صورت میں بیان کی جارہی ہے۔

نسخ کی نظیر: کسی نے عقد واحد کے تحت ایک ثمن کے بدلے دو غلام فروخت کیے مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے قبول کر لیا لیکن مشتری کو حوالے کرنے سے پہلے ایک غلام مر گیا تو دوسرے غلام کے اندر ایک ہزار روپے میں سے اس کے حصہ ثمن کے عوض بیع باقی رہے گی، اب رہی بات یہ کہ اس صورت میں بھی بیع بالحصہ لازم آرہی ہے تو ہم کہیں گے کہ بیع بالحصہ ابتداءً ممنوع ہے اگر بقاءً ہو تو جائز ہے اور یہاں بیع بالحصہ بقاءً ہے: کیوں کہ دونوں غلام ابتداءً بیع کے تحت داخل تھے مگر ایک کے مرنے کی وجہ سے بائع پر اس کو سپرد کرنا متعذر ہو گیا؛ لہذا عقد بیع کو باقی رکھنے کے لیے ایک ہزار روپے ان دونوں غلاموں پر ضرورتاً تقسیم ہو جائیں گے تو اس صورت میں بیع بالحصہ بقاءً ہے جو مفسد بیع نہیں ہے؛ لہذا زندہ غلام کی بیع اس کے حصہ ثمن کے عوض جائز و درست ہوگی، گویا مردہ غلام کی بیع ابتداءً عقد کے تحت داخل تھی بعد میں فسخ ہو گئی، اسی کو نسخ کہتے ہیں۔

(وَنَظِيرُ التَّخْصِيصِ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا صَحَّ إِنْ عَلِمَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَثَمَنَهُ ؛ لِأَنَّ الْمَبِيعَ بِالْخِيَارِ يَدْخُلُ فِي الْإِيجَابِ لَا فِي الْحُكْمِ فَصَارَ فِي السَّبَبِ كَالنَّسْخِ ، وَفِي الْحُكْمِ كَالِاسْتِثْنَاءِ فَإِذَا جَهِلَ أَحَدُهُمَا لَا يَصِحُّ لِشَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ ، وَإِذَا عَلِمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَصِحُّ لِشَبَهِ النَّسْخِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ هُنَا شَبَهُ الِاسْتِثْنَاءِ حَتَّى يَفْسُدَ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ

بِخِلَافِ الْحُرِّ وَالْعَبْدِ إِذَا بَيَّنَ حِصَّةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَبَيَانُ مُنَاسَبَتِهَا التَّخْصِيصَ أَنَّ التَّخْصِيصَ بِمَنْزِلَةِ النَّسْخِ بِصِيغَتِهِ، وَالِاسْتِثْنَاءِ بِحُكْمِهِ، وَهُنَا الْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْإِيجَابِ لَا الْحُكْمِ عَلٰى مَا عُرِفَ فَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْإِيجَابِ يَكُونُ رَدُّهُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيلًا فَيَكُونُ كَالنَّسْخِ وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَكُونُ رَدُّهُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ بَيَانَ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُونُ كَالِاسْتِثْنَاءِ، وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ فَهَاهُنَا يَكُونُ كَالتَّخْصِيصِ الَّذِي لَهُ شَبَهٌ بِالنَّسْخِ وَشَبَهٌ بِالِاسْتِثْنَاءِ فَلِرِعَايَةِ الشَّبَهَيْنِ قُلْنَا إِذَا عُلِمَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَثَمَنُهُ يَصِحُّ الْبَيْعُ، وَإِلَّا فَلَا

ترجمہ: (اور تخصیص کی نظیر وہ صورت ہے کہ جب کسی نے دو غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے فروخت کیا اس شرط پر کہ ان میں سے کسی ایک کے اندر اختیار ہوگا تو یہ بیع ہے اگر محل خیار اور اس کا ثمن معلوم ہو: اس لیے کہ بیع بالخیار ایجاب میں داخل ہوتی ہے، حکم میں داخل نہیں ہوتی تو یہ جب میں بیع کی طرح اور حکم میں استثنا کی طرح ہو گئی لہٰذا جب محل خیار اور ثمن دونوں میں سے ہر ایک مجہول ہو تو استثنا کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ عقد درست نہیں ہوگا اور جب ان دونوں میں سے ایک معلوم ہو تو بیع کے مشابہ ہونے کی وجہ سے عقد صحیح ہوگا اور یہاں استثنا کی مشابہت معتبر نہیں ہے یہاں تک کہ وہ شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہو جائے۔ برخلاف آزاد اور غلام کی بیع کے جب ان میں سے ہر ایک کا حصہ بیان کر دے امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک) اور تخصیص کے ساتھ اس مسئلے کی مناسبت کا بیان یہ ہے کہ تخصیص اپنے صیغے کے اعتبار سے نسخ کے مشابہ ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے استثنا کے مشابہ ہے اور یہاں عبد مجبر فیہ جس غلام میں بائع کے لیے خیار شرط حاصل ہے ایجاب میں داخل ہے، حکم میں داخل نہیں ہے جیسا کہ جانا گیا تو اس حیثیت سے کہ وہ ایجاب میں داخل ہے خیار شرط کی بنا پر اسے رد کرنا تبدیلی ہوگی تو وہ نسخ کی طرح ہوگا اور اس حیثیت سے کہ وہ حکم میں داخل نہیں ہے، خیار شرط کی بنا پر اسے رد کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ عقد میں داخل ہی نہیں تھا تو استثنا کی طرح ہوگا اور جب اس کے لیے

دونوں مشابہتیں ہیں تو یہاں تخصیص کی طرح ہوگا جس کے لیے نسخ اور استثناء دونوں کے ساتھ مشابہت ہے تو دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر محل خیار اور ثمن دونوں معلوم ہوں تو بیع صحیح ہوگی ورنہ صحیح نہیں ہوگی۔

تشریح: یہاں سے ماتن تخصیص کی نظیر بیان فرمارہے ہیں۔

تخصیص کی نظیر: ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپے کے عوض اس شرط پر فروخت کیے کہ اس کے لیے معین غلام میں خیار حاصل ہوگا۔ یہ تخصیص کی نظیر اس لیے ہے کہ جس طرح تخصیص اپنے صیغے کے اعتبار سے نسخ کے مشابہ ہے اور حکم کے اعتبار سے استثنا کے مشابہ ہے، اسی طرح یہاں بھی عبد مخیر فیہ ایجاب تک تو داخل ہے لیکن حکم میں داخل نہیں ہے۔ اب اگر خیار شرط سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بائع عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کر دیتا ہے تو یہ نسخ کے مشابہ بھی ہوگا اور استثنا کے مشابہ بھی ہوگا۔ اگر یہ دیکھا جائے کہ پہلے یہ غلام ایجاب میں داخل ہونے کی وجہ سے بیع میں داخل تھا اور اب رد کیا جارہا ہے تو یہ نسخ کے مشابہ ہوگا؛ کیوں کہ نسخ حکم کی تبدیلی کو کہتے ہیں اور اگر یہ دیکھا جائے کہ یہ غلام پہلے بیع کے حکم میں داخل نہیں تھا تو یہ رد کرنا استثنا کے مشابہ ہوگا؛ کیوں کہ اس صورت میں حکم کی تبدیلی نہیں ہوگی بلکہ اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ غلام پہلے حکم بیع میں داخل نہیں تھا اور استثنا میں بھی یہی بیان کیا جاتا ہے کہ مستثنی، مستثنی منہ میں داخل نہیں ہے۔ الغرض جب یہ مسئلہ نسخ اور استثنا دونوں کے مشابہ ہے تو یہ تخصیص کی نظیر ہوگا؛ کیوں کہ تخصیص بھی نسخ اور استثنا دونوں کے مشابہ ہے۔

وَهٰذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَلٰى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ: أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَثَمَنُهُ مَعْلُومَيْنِ كَمَا إِذَا بَاعَ هٰذَا وَذَاكَ بِأَلْفَيْنِ هٰذَا بِأَلْفٍ وَذَاكَ بِأَلْفٍ صَفْقَةً وَاحِدَةً عَلٰى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي ذٰلِكَ. وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ مَحَلُّ الْخِيَارِ مَعْلُومًا لٰكِنَّ ثَمَنَهُ لَا يَكُونُ مَعْلُومًا. وَالثَّالِثُ: عَلَى الْعَكْسِ. وَالرَّابِعُ: أَنْ لَا يَكُونَ شَيْءٌ مِنْهُمَا مَعْلُومًا فَلَوِ اعْتَبَرْنَا كَوْنَهُ دَاخِلًا فِي الْإِيجَابِ يَصِحُّ الْبَيْعُ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنَّهُ يَصِيرُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ لٰكِنَّهُ فِي الْبَقَاءِ لَا فِي

الابتداء فلا يفسد البيع ، ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الأربع . أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلأن قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع وأما إذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع أو الثمن أو كليهما ، فإذا علم أن شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع ، وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين ، وقلنا إذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء ، وإذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ، ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو أن قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما إذا باع الحر والعبد بألف صفقة واحدة ، وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ؛ لأن الحر غير داخل في البيع أصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ ، فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

ترجمہ : اور یہ مسئلہ چار صورتوں پر ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ محل خیار اور اس کا ثمن دونوں معلوم ہوں مثلاً جب بیع کرے اِس کی اور اُس کی دو ہزار کے عوض یا ایک ہزار کے بدلے اور وہ ایک ہزار کے بدلے ایک ہی عقد کے ساتھ اس شرط پر کہ وہ اُس میں خیار کے ساتھ ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ محل خیار معلوم ہو لیکن اس کا ثمن معلوم نہ ہو اور تیسری صورت اس کے برعکس ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی شی معلوم نہ ہو تو اگر ہم اس کے ایجاب میں داخل ہونے کی رعایت کریں تو بیع چاروں صورتوں میں صحیح ہوگی، زیادہ سے زیادہ اس سلسلے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بیع بالحصہ ہوگی، لیکن یہ بیع بالحصہ بقاءً ہے، ابتداءً نہیں ہے بلہذا بیع فاسد نہیں ہوگی اور اگر ہم اس کے حکم میں داخل نہ ہونے کی رعایت کریں تو بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو جائے گی، لیکن جب محل خیار اور اس کے ثمن میں سے ہر ایک معلوم ہو تو اس لیے کہ قبول مبیع کے لیے غیر مبیع

کو قبول کرنا شرط ہوگا اور جب ان دونوں میں سے ایک یا دونوں مجہول ہوں تو اس علت کی بنا پر اور مبیع یا ثمن یا دونوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے پس جب معلوم ہو گیا کہ نسخ کی جہت تمام صورتوں میں صحت کو واجب کرتی ہے اور استثنا کی جہت تمام صورتوں میں فساد کو واجب کرتی ہے تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کی اور ہم نے کہا کہ جب محل خیار اور اس کا ثمن دونوں مجہول ہوں تو استثنا کی مشابہت کی رعایت کرتے ہوئے بیع صحیح نہیں ہوگی اور جب ان دونوں میں سے ہر ایک معلوم ہو تو نسخ کی مشابہت کی رعایت کرتے ہوئے بیع صحیح ہوگی اور یہاں استثنا کی مشابہت معتبر نہیں ہوگی یہاں تک کہ شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے اور وہ غیر مبیع کا قبول مبیع کے لیے شرط ہوتا ہے برخلاف اس صورت کے جب آزاد اور غلام دونوں کو ایک ہزار کے بدلے عقد واحد میں فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بیان کر دیا تو امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک غلام میں بیع فاسد ہو جائے گی؛ کیوں کہ آزاد بیع میں بالکل داخل نہیں ہے تو یہ استثنا کی طرح ہوگا، نسخ کے مشابہ نہیں ہوگا تو جو چیز مبیع نہیں ہے وہ قبول مبیع کے لیے شرط ہو جائے گی۔

تشریح: تخصیص کی نظیر میں جس مسئلے کو پیش کیا گیا ہے یہاں سے اس کی تفصیل بیان کی جا رہی ہے چناں چہ مصنف نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں: (۱) محل خیار متعین ہو اور اس کا ثمن بھی مذکور ہو مثلاً: ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچ پانچ سو مقرر کیا ساتھ ہی کسی متعین غلام میں اپنے لیے خیار کی شرط لگائی (۲) محل خیار تو متعین ہو لیکن اس کا ثمن مذکور نہ ہو مثلاً: ایک شخص نے دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا اور ہر ایک کا ثمن الگ الگ ذکر نہیں کیا مگر عبد مخیر فیہ کو متعین کر دیا (۳) ثمن تو مذکور ہو لیکن محل خیار متعین نہ ہو مثلاً: ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بھی پانچ پانچ سو مقرر کر دیا مگر عبد مخیر فیہ کو متعین نہیں کیا کہ مجھے فلاں غلام میں خیار حاصل ہوگا (۴) نہ محل خیار متعین ہو اور نہ اس کا ثمن مذکور ہو مثلاً: ایک شخص نے کہا کہ میں نے اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ایک غلام میں

خیار کی شرط لگائی مگر عبد مخیر فیہ کو متعین نہیں کیا۔ اب یہ چاروں صورتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب سنیے کہ دونوں غلاموں پر بیع کا ایجاب وارد کیا گیا ہے اس لیے عبد مخیر فیہ یعنی جس غلام میں بائع کے لیے خیار حاصل ہے عقد بیع کے تحت داخل ہوگا لیکن حکم بیع یعنی مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوگا؛ کیوں کہ خیار کی صورت میں مبیع مخیر فیہ بائع کی ملک سے نہیں نکلی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی تو جب عبد مخیر فیہ عقد کے تحت داخل ہے تو خیار شرط کی وجہ سے اس کی بیع کو رد کرنا عقد بیع کو تبدیل کرنا ہوگا اور یہ تبدیل کرنا نسخ کی طرح ہوگا کہ جس طرح نسخ میں حکم کو اٹھا دیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی بیع کو رد کرنا حکم بیع کو اٹھانا اور ختم کرنا ہے اور جب عبد مخیر فیہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے تو خیار شرط کی وجہ سے اس میں بیع کو رد کرنا اس بات کا بیان ہے کہ یہ غلام عقد بیع سے خارج ہے؛ لہذا یہاں بیع کو رد کرنا استثنا کے مشابہ ہوگا کہ جس طرح استثنا اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنے کے لیے ہے کہ عبد مخیر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسئلہ زیر بحث استثنا اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے، نسخ کی مشابہت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو؛ اس لیے کہ دونوں غلاموں کو عقد واحد کے تحت فروخت کیا گیا ہے تو خیار شرط کی بنا پر ان دونوں میں سے ایک میں بیع کو رد کرنا اس کی بیع کو فسخ کرنا ہے اور ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع صحیح ہوتی ہے، مگر یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب خیار شرط سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ایک غلام کے اندر بیع کو رد کر دیا گیا اور دوسرے غلام میں بیع کو درست قرار دیا گیا تو ایک ہزار جو دونوں غلاموں کا ثمن تھا اسے دونوں غلاموں پر تقسیم کیا جائے گا تو دوسرے غلام کی قیمت کے لحاظ سے ایک ہزار میں سے جتنے روپے اس کے حصے میں آئیں گے ان کی ادائیگی مشتری پر ضروری ہوگی اور اسی کو بیع بالحصہ کہتے ہیں اور بیع بالحصہ کے بطلان پر دلیل گزر چکی ہے کہ اس صورت میں ثمن مجہول ہوتا ہے اور ثمن کی جہالت بیع کو باطل کر دیتی ہے، اس شبہہ کا ازالہ یوں کیا جائے گا کہ ماقبل میں یہ بات آ چکی ہے کہ بیع بالحصہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) بیع بالحصہ ابتداءً (۲) بیع بالحصہ بقاءً اور باطل

پہلی صورت ہے، اس لئے کہ دوسری صورت اور یہاں دوسری صورت یعنی بیع بالحصہ جائز ہے اور جب یہ بیع بالحصہ جائز ہے تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے اور استثنا کی مشابہت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو! کیوں کہ دو غلاموں کو ایجاب واحد میں جمع کیا گیا ہے اور عبد محض لیے حکم بیع میں داخل نہیں ہے، لہذا وہ غیر مبیع ہوگا اور دوسرا غلام عقد بیع میں داخل ہے، لہذا وہ مبیع ہوگا اور چوں کہ بائع نے دونوں غلاموں کو ایک ایجاب میں جمع کیا ہے تو گویا اس نے غلام مبیع میں بیع کو قبول کرنے کے لیے غیر مبیع میں بیع کو قبول کرنا شرط قرار دیا ہے اور ایسی شرط فاسد ہوا کرتی ہے، لہذا بیع بھی فاسد ہوگی؛ کیوں کہ شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ الغرض ناسخ کی مشابہت چاروں صورتوں میں صحت بیع کا تقاضا کرتی ہے اور استثنا کی مشابہت چاروں صورتوں میں فساد بیع کا تقاضا کرتی ہے تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے یہ کہا کہ اگر کل خیار اور اس کا ثمن معلوم ہو تو ناسخ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے بیع درست ہو جائے گی اور اگر کل خیار اور ثمن دونوں یا ان میں سے ایک غیر معلوم ہو تو استثنا کی مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے بیع کو فاسد قرار دیا جائے گا، ان تینوں صورتوں میں ناسخ کی مشابہت کا اعتبار اس لیے نہیں کیا گیا کہ ان صورتوں میں بیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں تو اگر ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کیا جاتا تو وہ بھی مجہول ہوتا اور یہ بات پیچھے آ چکی ہے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے تو جب خیار شرط اس کے مشابہ ہوگا تو وہ خود باطل ہو جائے گا اور جب خیار شرط باطل ہو جائے گا تو عقد بیع دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گا حالاں کہ یہ بائع کے مقصود کے خلاف ہے، لہذا ان تینوں صورتوں میں ناسخ کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

بخلاف ما اذا باع الحر والعبد: اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اگر کوئی شخص آزاد اور غلام کو عقد واحد میں ہزار کے بدلے بیچتا ہے اور دونوں کا ثمن متعین کر دیتا ہے تو اس صورت میں غلام کے اندر بیع ہو جانی چاہیے؛ کیوں کہ یہاں ثمن اور مبیع دونوں متعین ہیں، لہذا ناسخ کی رعایت کرتے ہوئے غلام کی بیع کو

جائز قرار دیا جا رہا ہے جب کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام کی بیع بھی ناجائز ہے۔

جواب: جس صورت کا ذکر آپ نے کیا ہے اسے بیع کے مشابہ قرار دینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، کیوں کہ آزاد شخص ایجاب میں داخل ہی نہیں ہے اس لیے کہ آزاد مال متقوم نہیں ہے اور جب وہ مال متقوم نہیں ہے تو محل بیع بھی نہیں ہوگا اور جب محل بیع نہیں ہوگا تو ایجاب میں داخل بھی نہیں ہوگا اور جب ایجاب میں داخل نہیں ہوگا تو بیع کے مشابہ بنانا بھی درست نہیں ہوگا اور خیار شرط والی صورت میں چوں کہ غلام بیع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لیے وہ ایجاب میں داخل ہوگا، لہذا اس صورت کو بیع کے مشابہ مان کر جائز قرار دیا جائے گا۔

(فَصْلٌ فِي أَلْفَاظِهِ، وَهِيَ إِمَّا عَامٌّ بِصِيغَتِهِ، وَمَعْنَاهُ كَالرِّجَالِ، وَإِمَّا عَامٌّ بِمَعْنَاهُ، وَهَذَا إِمَّا أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَجْمُوعَ كَالرَّهْطِ، وَالْقَوْمِ، وَهُوَ فِي مَعْنَى الْجَمْعِ أَوْ كُلَّ وَاحِدٍ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ نَحْوُ مَنْ يَأْتِينِي فَلَهُ دِرْهَمٌ أَوْ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ نَحْوُ مَنْ يَأْتِينِي أَوَّلًا فَلَهُ دِرْهَمٌ وَالْجَمْعُ، وَمَا فِي مَعْنَاهُ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلَاثَةِ فَصَاعِدًا) فَقَوْلُهُ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلَاثَةِ فَصَاعِدًا أَيْ يَصِحُّ إِطْلَاقُ اسْمِ الْجَمْعِ، وَالْقَوْمِ، وَالرَّهْطِ عَلَى كُلِّ عَدَدٍ مُعَيَّنٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ فَصَاعِدًا إِلَى مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ فَإِذَا أُطْلِقَتْ عَلَى عَدَدٍ مُعَيَّنٍ تَدُلُّ عَلَى جَمِيعِ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْعَدَدِ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا كَانَ لَهُ ثَلَاثَةُ عَبِيدٍ مَثَلًا أَوْ عَشَرَةُ عَبِيدٍ فَقَالَ عَبِيدِي أَحْرَارٌ يُعْتَقُ جَمِيعُ الْعَبِيدِ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ الثَّلَاثَةَ فَصَاعِدًا فَإِنَّ هَذَا يُنَافِي مَعْنَى الْعُمُومِ

ترجمہ: (عام کے الفاظ کے بیان میں) اور وہ یا تو اپنے صیغے اور معنی کے اعتبار سے عام ہوں گے جیسے الرجال یا اپنے معنی کے اعتبار سے عام ہوں گے اور معانی یا تو مجموع کو شامل ہوگا جیسے رہط اور قوم اور جو مجموع کو شامل ہوگا وہ جمع کے معنی میں ہوگا یا ہر واحد کو علی سبیل الشمول شامل ہوگا جیسے "من یاتینی فلہ درھم" یا علی سبیل البدلیت شامل

ہوگا جیسے ''من یاتینی او لا فلہ درھم''تو جمع اور جو جمع کے معنی میں ہے دونوں کا اطلاق تین اوراس سے زیادہ پر ہوگا) تو ماتن کے قول ''یطلق علی الثلاثۃ فصاعدا'' کا مطلب یہ ہے کہ اسم جمع، قوم اور رھط کا اطلاق تین اوراس سے زیادہ الی مالانہایۃ لہ کے ہر عدد معین پر ہوتا ہے تو جب اس کا اطلاق کسی عدد معین پر ہوگا تو اس عدد معین کے تمام افراد پر وہ دلالت کرے گا؛ لہذا جب کسی آدمی کے تین یا دس غلام ہوں اور وہ کہے ''عبیدی احرار ''تو اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کا یہ قول تین یا اس سے زیادہ کا احتمال رکھتا ہے؛ کیوں کہ یہ معنی عموم کے منافی ہے۔

تشریح : اس فصل میں ماتن ان الفاظ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو عموم پر دلالت کرتے ہیں چناں چہ فرمایا کہ وہ الفاظ جو عموم پر دلالت کرتے ہیں ان کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے وہ الفاظ عموم پر دلالت کریں اور دوسری صورت یہ ہے کہ صرف معنی کے اعتبار سے عام ہوں، صیغے کے اعتبار سے عام نہ ہوں، صیغے کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم وشمول پر دلالت کرے اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی جو لفظ سے سمجھا جارہا ہے ان تمام افراد کو محیط ہو جن افراد پر وہ مشتمل ہے، پہلی صورت کی مثال رجال اور نساء وغیرہ کے الفاظ ہیں کہ یہ اپنے صیغے کے اعتبار سے عام ہیں؛ کیوں کہ ان کا صیغہ جمع کا صیغہ ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی عام ہیں؛ کیوں کہ یہ ان تمام افراد کو محیط ہیں جن پر یہ الفاظ مشتمل ہیں، چناں چہ رجال تمام افراد رجل کو اور نساء تمام افراد امراۃ کو شامل ہے اور دوسری صورت میں دو احتمال ہیں: پہلا یہ کہ وہ لفظ اپنے افراد کے مجموعے کو شامل ہوگا جیسے قوم اور رھط کے الفاظ کہ یہ صیغے کے اعتبار سے تو عام نہیں ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے عام ہیں، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہ لفظ مجموعے کو شامل نہیں ہوگا بلکہ ہر ہر فرد کو شامل ہوگا یہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو ہر فرد کو علی سبیل الشمول شامل ہوگا یعنی ہر ہر فرد کو شامل ہوگا خواہ وہ اکٹھے ہو کر آئیں یا اکیلے اکیلے جیسے: کسی نے کہا ''من یاتینی فلہ درھم ''یعنی جو میرے پاس آئے گا اس کے لیے ایک درہم ہے، تو اگر اس کے پاس ایک

آدمی آئے گا تو وہ بھی درہم کا مستحق ہوگا اور اگر کئی لوگ اکٹھے یا یکے بعد دیگرے آئیں گے تو سب کے سب درہم کے مستحق ہوں گے یا ہر فرد کو علی سبیل البدلیت شامل ہوگا جیسے: ''من یاتینی اولا فلہ درھم'' یعنی جو میرے پاس پہلے آئے گا اس کے لیے ایک درہم ہے تو اگر ایک آدمی سب سے پہلے داخل ہوگا تو وہ درہم کا مستحق ہوگا اور اگر کئی آدمی اکٹھے سب سے پہلے پہنچتے ہیں تو کوئی بھی درہم کا مستحق نہیں ہوگا اسی طرح اگر یکے بعد دیگرے کئی لوگ پہنچے تو صرف پہلا شخص درہم کا مستحق ہوگا۔

فالجمع ومافی معناہ: اس عبارت سے ہر ایک کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں چناں چہ فرمایا کہ جمع اور جو جمع کے معنی میں ہے ان کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوگا اور تین سے لے کر غیر نہایہ تک ان کا اطلاق درست ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تین سے لے کر غیر نہایہ تک اطلاق کا احتمال رکھتے ہیں؛ کیوں کی یہ تو عموم کے منافی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا اطلاق جس عدد معین پر کریں گے تو یہ اس کے تمام افراد کو شامل ہوں گے جیسے کسی نے کہا ''عبیدی احرار'' اور اس کے پاس تین غلام ہیں تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے اور اگر اس کے پاس دس غلام ہیں تو دسوں آزاد ہو جائیں گے۔

(لِأَنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ ، وَعِنْدَ الْبَعْضِ اثْنَانِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى '' فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ '' وَالْمُرَادُ اثْنَانِ وقَوْلِهِ تَعَالَى ''فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا'' وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ''الِاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ '' وَلَنَا إِجْمَاعُ أَهْلِ اللُّغَةِ فِي اخْتِلَافِ صِيَغِ الْوَاحِدِ ، وَالتَّثْنِيَةِ ، وَالْجَمْعِ .وَلَا نِزَاعَ فِي الْإِرْثِ،وَالْوَصِيَّةِ) فَإِنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ فِيهِمَا اثْنَانِ (وقَوْلُهُ تَعَالَى فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَامَجَازٌ) كَمَا يُذْكَرُ الْجَمْعُ لِلْوَاحِدِ .(وَالْحَدِيثُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَوَارِيثِ أَوْ عَلَى سُنِّيَّةِ تَقَدُّمِ الْإِمَامِ) فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ الْمُقْتَدِي وَاحِدًا يَقُومُ عَلَى جَنْبِ الْإِمَامِ ، وَإِذَا كَانَ اثْنَيْنِ فَصَاعِدًا فَالْإِمَامُ يَتَقَدَّمُ (أَوْ عَلَى اجْتِمَاعِ الرُّفْقَةِ بَعْدَ قُوَّةِ الْإِسْلَامِ) فَإِنَّهُ لَمَّا كَانَ الْإِسْلَامُ ضَعِيفًا نَهَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَنْ يُسَافِرَ وَاحِدٌ أَوِ اثْنَانِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ''الْوَاحِدُ شَيْطَانٌ ، وَالِاثْنَانِ شَيْطَانَانِ ، وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ'' فَلَمَّا ظَهَرَ قُوَّةُ

الْإِسْلَامِ رَخَّصَ فِي سَفَرِ اثْنَيْنِ ، وَإِنَّمَا حَمَلْنَاهُ عَلَى أَحَدِ هَذِهِ الْمَعَانِي الثَّلَاثَةِ لِئَلَّا يُخَالِفَ إِجْمَاعَ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ .(وَلَا تَمَسُّكَ لَهُمْ بِنَحْوِ فَعَلْنَا لِأَنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ التَّثْنِيَةِ ، وَالْجَمْعِ لَا أَنَّ الْمُثَنَّى جَمْعٌ) فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ فَعَلْنَا صِيغَةٌ مَخْصُوصَةٌ بِالْجَمْعِ ، وَيَقَعُ عَلَى اثْنَيْنِ فَعُلِمَ أَنَّ الِاثْنَيْنِ جَمْعٌ فَنَقُولُ فَعَلْنَا غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْجَمْعِ بَلْ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ التَّثْنِيَةِ ، وَالْجَمْعِ لَا أَنَّ الْمُثَنَّى جَمْعٌ.

ترجمہ : (کیوں کہ اقل جمع تین ہے اور بعض حضرات کے نزدیک دو ہے اللہ تعالیٰ کے قول "فان کان له اخوة " کی وجہ سے اور مراد دو ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد" فقد صغت قلوبکما " کی وجہ سے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "الاثنان فما فوقهما جماعة" کی وجہ سے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واحد، تثنیہ اور جمع کے صیغوں کے مختلف ہونے میں اہل لغت کا اتفاق ہے اور میراث ووصیت میں کوئی جھگڑا نہیں ہے)؛ کیوں کہ اقل جمع ان دونوں میں دو ہے(اور اللہ تعالیٰ کا قول" فقد صغت قلوبکما " مجاز ہے) جیسا کہ جمع کو واحد کے لیے ذکر کیا جاتا ہے(اور حدیث وراثتوں پر محمول ہے یا امام کے آگے ہونے کے سنت ہونے پر) اس لیے کہ جب مقتدی ایک ہو تو وہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہوتا ہے اور اگر مقتدی دو یا اس سے زیادہ ہوں تو امام آگے کھڑا ہوتا ہے (یا یہ حدیث اسلام کی قوت کے بعد ساتھیوں کے اجتماع پر محمول ہے) اس لیے کہ جب اسلام ضعیف تھا تو اس وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا یا دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع کیا تھا چناں چہ آپ نے ارشاد فرمایا تھا" الواحد شیطان والاثنان شیطانا والثلاثة رکب "اور جب اسلام کی قوت ظاہر ہوگئی تو دو شخص کو سفر کی اجازت دے دی، اور ہم نے ان معانی میں سے کسی ایک پر اس لیے محمول کیا تا کہ اہل عربیت کے اجماع کے مخالف نہ ہو(اور فعلنا کے مثل سے ان کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے: کیوں کہ وہ تثنیہ اور جمع کے درمیان مشترک ہے نہ یہ کہ دو جمع ہے) کیوں کہ ان کا کہنا ہے کہ" فعلنا "ایسا صیغہ ہے جو جمع کے ساتھ مخصوص ہے اور دو پر واقع ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ دو جمع ہے؛ لہذا

ہم کہتے ہیں کہ " فعلنا " جمع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ تثنیہ اور جمع کے درمیان مشترک ہے نہ یہ کہ دو جمع ہے۔

تشریح : لان اقل الجمع : یہاں سے اس بات پر دلیل قائم کی جارہی ہے کہ جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ واحد، تثنیہ اور جمع کے صیغے ایک دوسرے سے مختلف ہیں؛ لہذا جب ایک پر واحد کا صیغہ دلالت کرتا ہے اور دو پر تثنیہ کا صیغہ دلالت کرتا ہے تو تین پر جمع کی دلالت ہونی چاہیے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع کی حد تین سے شروع ہوگی۔

وعند البعض : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ بعض حضرات کے نزدیک جمع کی حد دو ہی سے شروع ہو جاتی ہے، ان حضرات نے اپنے موقف پر چار دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل اول : اللہ رب العزت کا ارشاد ہے " فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس " یعنی اگر میت کے بھائی ہوں تو میت کی ماں سدس کی مستحق ہوگی، وجہ استدلال یہ ہے کہ اخوۃ، اخ کی جمع ہے جس کا اطلاق یہاں دو یا اس سے زائد پر ہوا ہے؛ کیوں کہ جس طرح تین یا اس سے زائد بھائیوں کی موجودگی میں ماں کا حصہ ثلث سے منتقل ہو کر سدس ہو جاتا ہے اسی طرح دو بھائیوں کی موجودگی میں بھی ماں کا حصہ ثلث کے بجائے سدس ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق دو پر بھی ہو سکتا ہے؛ لہذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس کی دلالت کم از کم تین افراد پر ہوگی۔

دلیل ثانی : اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " فقد صغت قلوبکما " یہاں قلوب، قلب کی جمع ہے جس سے مراد حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما کے دل ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع کے افراد کم از کم دو ہیں۔

دلیل ثالث : سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " الاثنان فما فوقھما جماعۃ " یعنی دو اور اس سے زائد جماعت کے حکم میں ہیں تو دو کو جماعت قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ جمع کا اطلاق دو فرد پر ہو سکتا ہے۔

دلیل رابع : " فعلنا " فعل ماضی معروف جمع متکلم کا صیغہ ہے، مگر اس کا اطلاق دو پر

بھی ہوتا ہے۔

ولا نزاع: یہاں سے مذکورہ چاروں دلیلوں کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

دلیل اول کا جواب: آیت کریمہ "فاذا کان لہ اخوۃ" میراث اور وصیت کے بارے میں ہے اور باب میراث ووصیت میں بالاتفاق دو بھی جمع کے حکم میں ہوتے ہیں گویا یہ ایک مخصوص حالت سے متعلق ہے اور ہماری گفتگو عام ہے یعنی بغیر کسی خاص حالت کے جمع کا اطلاق دو پر نہیں ہوسکتا۔

دلیل ثانی کا جواب: آیت کریمہ "فقد صغت قلوبکما" میں قلوب سے مجازاً دو دل مراد لیے گئے ہیں جس پر قرینہ یہ ہے کہ قلوب کی اضافت تثنیہ کی طرف کی گئی ہے اور مجازاً تو جمع سے ایک فرد بھی مراد لیا جاسکتا ہے؛ لہذا اقل جمع کے دو ہونے پر اس آیت سے استدلال درست نہیں ہے۔

دلیل ثالث کا جواب اول: حدیث پاک "الاثنان فمافوقھما جماعۃ" میراث ووصیت کے احکام پر محمول ہے یعنی حق دار اور حاجب بننے میں دو کا حکم وہی ہے جو دو سے زائد کا ہے، چناں چہ اگر میت کی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں ایک ثلث کی مستحق ہوتی ہے لیکن اگر میت کے تین یا اس سے زائد بھائی ہوں تو میت کی ماں کا حصہ گھٹا کر ثلث کے بجائے سدس کر دیتے ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ باب میراث میں دو کے لیے جماعت کا حکم ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو اس سلسلے میں ہے کہ جمع کا صیغہ دو کے لیے وضع کیا گیا ہے یا نہیں۔ اسی طرح باب وصیت میں بھی دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے چناں چہ اگر کسی نے زید کے موالی کے لیے کچھ مال کی وصیت کی اور زید کے صرف دو موالی ہیں تو ان دونوں کو وصیت کا پورا مال دے دیا جائے گا جس طرح تین یا اس سے زائد ہونے کی صورت میں وصیت کا سارا مال انہیں دیا جاتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ حدیث مذکور میراث اور وصیت کے احکام پر محمول ہے جن میں دو کا حکم وہی ہوتا ہے جو تین یا تین سے زائد کا ہے؛ لہذا اس حدیث سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال درست نہیں ہوگا۔

جواب ثانی: یہ حدیث امام کے مقدم ہونے کی سنت پر محمول ہے یعنی جس طرح

مقتدیوں کے تین ہونے کی صورت میں امام کا مقتدیوں سے آگے کھڑا ہونا سنت ہے اسی طرح مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں بھی امام کا مقتدیوں سے آگے کھڑا ہونا سنت ہے

جواب ثالث: حدیث مذکور قوت اسلام اور غلبۂ مسلمین کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداے اسلام میں جب مسلمان کمزور اور کفار و مشرکین غالب تھے اس وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا یا دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع فرما دیا تھا جیسا کہ حدیث پاک " الواحد شیطان والاثنان شیطانا والثلاثة رکب " سے ثابت ہوتا ہے یعنی ایک آدمی بھی شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں مگر تین جماعت ہیں پھر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو قوت عطا فرمائی، مسلمانوں کی شوکت و سطوت میں اضافہ ہوا اور کفار و مشرکین مقہور و مغلوب ہو گئے تو آقاے کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دے دی چناں چہ فرمایا "الاثنان فما فوقهما جماعة" جس کا مطلب یہ ہوا کہ قوت اسلام اور غلبۂ مسلمین کے بعد جس طرح جماعت کو سفر کرنے کی اجازت ہے اسی طرح دو کو بھی سفر کرنے کی اجازت ہے؛ لہٰذا جب حدیث کا محمل یہ ہے تو اس سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال کیوں کر درست ہوگا۔

دلیل رابع کا جواب: " فعلنا " صیغہ جمع متکلم سے آپ کا استدلال درست نہیں ہے؛ کیوں کہ اس صیغے کی وضع صرف جمع کے لیے نہیں ہوئی ہے بلکہ تثنیہ اور جمع دونوں کے لیے ہوئی ہے، آپ کا استدلال تو اس وقت درست ہوتا جب اس کی وضع صرف جمع کے لیے ہوتی اور اس سے مراد دو افراد ہوتے۔

(فَيَصِحُّ تَخْصِيصُ الْجَمْعِ) تَعْقِيبٌ لِقَوْلِهِ لِأَنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ، وَالْمُرَادُ التَّخْصِيصُ بِالْمُسْتَقِلِّ . (وَمَا فِي مَعْنَاهُ) كَالرَّهْطِ، وَالْقَوْمِ (إِلَى الثَّلَاثَةِ، وَالْمُفْرَدِ) بِالْجَرِّ عَطْفٌ عَلَى الْجَمْعِ أَيِ الْمُفْرَدِ الْحَقِيقِيِّ (كَالرَّجُلِ وَمَا فِي مَعْنَاهُ) كَالْجَمْعِ الَّذِي يُرَادُ بِهِ الْوَاحِدُ (نَحْوُ لَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ إِلَى الْوَاحِدِ) أَيْ يَصِحُّ تَخْصِيصُ الْمُفْرَدِ إِلَى الْوَاحِدِ (وَالطَّائِفَةُ كَالْمُفْرَدِ) وَبِهَذَا فَسَّرَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا قَوْلَهُ تَعَالَى "فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ

فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ"

ترجمہ : (تو جمع کی تخصیص صحیح ہے) یہ تفریع ہے ماتن کے قول "لان اقل الجمع ثلاثة" پر اور مراد کلام مستقل کے ذریعے تخصیص کرنا ہے (اور وہ جو جمع کے معنی میں ہے) جیسے رھط اور قوم (تین تک اور مفرد کی تخصیص صحیح ہے) "مفرد" حالت جر میں ہے "جمع" پر معطوف ہے، مراد مفرد حقیقی ہے (جیسے رجل اور جو مفرد کے معنی میں ہے) مثلاً وہ جمع جس سے واحد مراد ہو (جیسے "لا اتزوج النساء" ایک تک) معنی مفرد کی تخصیص ایک فرد تک صحیح ہے (اور لفظ "طائفة" مفرد کی طرح ہے) حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اللہ تعالی کے قول "فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة" کی اسی سے تفسیر کی ہے۔

تشریح : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ وہ عام جو صیغہ و معنی دونوں اعتبار سے جمع ہو، مثلاً: رجال اور وہ عام جو جمع کے معنی میں ہو یعنی صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے: قوم اور رھط تو ان کی تخصیص تین افراد تک ہو سکتی ہے یعنی ان میں اتنی تخصیص کی جا سکتی ہے کہ ان کے تحت کم از کم تین افراد باقی رہ جائیں؛ کیوں کہ اہل لغت کے اتفاق سے جمع کا ادنی درجہ تین ہے؛ لہذا تخصیص کے بعد اگر جمع کے تحت تین افراد بھی باقی نہ رہیں تو لفظ (جمع) اپنے مدلول (تین) کے بغیر پایا جائے گا حالاں کہ یہ بداہۃً باطل ہے اور اگر عام مفرد ہو جیسے: رجل یا مفرد کے معنی میں ہو جیسے: النساء تو ان میں ایک فرد تک تخصیص ہو سکتی ہے یعنی ان کے تحت کم از کم ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ اگر ایک فرد بھی باقی نہیں رہا تو لفظ اپنے معنی سے خالی ہو جائے گا اور لفظ بغیر معنی کے پایا جائے گا جو کسی طرح بھی درست نہیں قرار دیا جا سکتا۔

والطائفة کالمفرد : یہاں سے لفظ "طائفة" کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ لفظ حقیقۃً تو مفرد نہیں ہے لیکن مفرد کے مانند ہے؛ لہذا جس طرح مفرد میں ایک فرد تک تخصیص جائز ہے اسی طرح لفظ "طائفة" میں بھی ایک فرد تک تخصیص درست ہے؛ کیوں کہ طائفۃ "قطعة من الشئ" کو کہا جاتا ہے خواہ ایک ہو زیادہ، چناں چہ حضرت عبد اللہ

بن عباس رضی اللہ عنہما نے آیت کریمہ " فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة " میں طائفہ سے مراد واحد لیا ہے۔

(وَمِنْهَا) أَيْ مِنَ أَلْفَاظِ الْعَامِّ (اَلْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ بِاللَّامِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعْهُودًا لِأَنَّ الْمُعَرَّفَ لَيْسَ هُوَ الْمَاهِيَّةَ فِي الْجَمْعِ ، وَلَا بَعْضَ الْأَفْرَادِ لِعَدَمِ الْأَوْلَوِيَّةِ فَتَعَيَّنَ الْكُلُّ) إِعْلَمْ أَنَّ لَامَ التَّعْرِيفِ إِمَّا لِلْعَهْدِ الْخَارِجِيِّ أَوِ الذِّهْنِيِّ ، وَإِمَّا لِاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ ، وَإِمَّا لِتَعْرِيفِ الطَّبِيعَةِ لَكِنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ ثُمَّ الْاِسْتِغْرَاقُ ثُمَّ تَعْرِيفُ الطَّبِيعَةِ لِأَنَّ اللَّفْظَ الَّذِي يَدْخُلُ عَلَيْهِ اللَّامُ دَالٌّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ بِدُونِ اللَّامِ فَحَمْلُ اللَّامِ عَلَى الْفَائِدَةِ الْجَدِيدَةِ أَوْلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى تَعْرِيفِ الطَّبِيعَةِ ، وَالْفَائِدَةُ الْجَدِيدَةُ إِمَّا تَعْرِيفُ الْعَهْدِ أَوِ اسْتِغْرَاقُ الْجِنْسِ ، وَتَعْرِيفُ الْعَهْدِ أَوْلَى مِنَ الْاِسْتِغْرَاقِ لِأَنَّهُ إِذَا ذُكِرَ بَعْضُ أَفْرَادِ الْجِنْسِ خَارِجًا أَوْ ذِهْنًا فَحَمْلُ اللَّامِ عَلَى ذَلِكَ الْبَعْضِ الْمَذْكُورِ أَوْلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى جَمِيعِ الْأَفْرَادِ لِأَنَّ الْبَعْضَ مُتَيَقَّنٌ ، وَالْكُلُّ مُحْتَمَلٌ فَإِذَا عُلِمَ ذَلِكَ فَفِي الْجَمْعِ الْمُحَلَّى بِاللَّامِ لَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ عَلَى تَعْرِيفِ الْمَاهِيَّةِ لِأَنَّ الْجَمْعَ وُضِعَ لِأَفْرَادِ الْمَاهِيَّةِ لَا لِلْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ لَكِنْ يُحْمَلُ عَلَيْهَا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ عَلَى مَا يَأْتِي فِي هَذِهِ الصَّفْحَةِ ، وَلَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى الْعَهْدِ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَهْدٌ فَقَوْلُهُ ، وَلَا بَعْضَ الْأَفْرَادِ لِعَدَمِ الْأَوْلَوِيَّةِ إِشَارَةٌ إِلَى هَذَا فَتَعَيَّنَ الْاِسْتِغْرَاقُ

ترجمہ : (اور ان میں سے) یعنی الفاظ عام میں سے (جمع معرف باللام ہے جب کہ وہاں معہود نہ ہو؛ کیوں کہ معرف جمع میں ماہیت نہیں ہے اور نہ بعض افراد اولویت کے نہ ہونے کی وجہ سے؛ لہذا کل افراد متعین ہو گئے) تم جان لو کہ لام تعریف یا تو عہد خارجی کے لیے ہوگا یا عہد ذہنی کے لیے یا جنس کے استغراق کے لیے یا طبیعت کی تعریف کے لیے ہوگا لیکن عہد ہی اصل ہے پھر استغراق اور پھر طبیعت کی تعریف؛ اس لیے کہ وہ لفظ جس پر لام داخل ہے وہ بغیر لام کے بھی ماہیت پر دلالت کرتا ہے تو لام کو فائدہ جدیدہ پر محمول کرنا

تعریف طبیعت پر محمول کرنے سے بہتر ہے اور فائدہ جدیدہ تعریف عہد ہے یا استغراق جنس اور تعریف عہد، استغراق جنس سے اولیٰ ہے؛ کیوں کہ جب جنس کے بعض افراد مذکور ہوں خواہ وہ خارجی ہوں یا ذہنی تو لام کو ان بعض افراد پر محمول کرنا تمام افراد پر محمول کرنے سے بہتر ہے؛ اس لیے کہ بعض افراد متعین ہیں اور تمام افراد محتمل ہیں، جب یہ بات معلوم ہوگئی تو جمع معرف باللام کو بطریق حقیقت تعریف ماہیت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ جمع کو افراد ماہیت کے لیے وضع کیا گیا ہے نہ کہ ماہیت من حیث الماہیت کے لیے، ہاں بطریق مجاز اس پر محمول ہوتا ہے جیسا کہ اسی صفحہ میں آئے گا اور اسے عہد پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے جب کہ وہاں کوئی معہود نہ ہو تو ماتن کے قول "ولا بعض الافراد لعدم الاولویة" سے اسی کی طرف اشارہ ہے؛ لہذا استغراق متعین ہوگیا۔

تشریح: عام کے الفاظ میں سے جمع معرف باللام بھی ہے بشرطیکہ لام تعریف عہد کے لیے نہ ہو، اس کی دلیل سمجھنے سے پہلے بطور تمہید دو مقدمے ذہن نشین کرلیں۔

مقدمہ اولیٰ: لام تعریف کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) زائد: جو علم پر داخل ہوجاتا ہے جیسے: الحسن والحسین (۲) غیر زائد اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) اسمی: جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور اَلَّذِی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے: الضَّارِبُ وَالْمَضْرُوب (۲) حرفی، اس کی چار قسمیں ہیں: (۱) جنسی: وہ لام ہے جو افراد سے قطع نظر اپنے مدخول کی حقیقت اور ماہیت پر دلالت کرے جیسے: الرجل خیر من المرأة (۲) استغراقی: وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرے جیسے: اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ (۳) عہد ذہنی: وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض افراد غیر معین پر دلالت کرے جیسے: اَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَهُ الذِّئْبُ (۴) عہد خارجی: وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض معین افراد پر دلالت کرے جیسے: فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ۔

مقدمہ ثانیہ: الف لام کا عہد کے لیے ہونا سب پر مقدم ہے پھر استغراق کا ہوگا اور پھر جنس کا؛ جنس کا درجہ سب سے آخر میں اس لیے ہے کہ دخول لام کے بغیر بھی لفظ اپنی

ماہیت پر دلالت کرتا ہے؛ لہذا اگر لام کے داخل ہونے کے بعد بھی ماہیت پر دلالت کرے تو اس سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوگا حالاں کہ لفظ کو فائدہ جدیدہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اور ماہیت مراد لینے کی صورت میں نیا فائدہ نہیں پایا جائے گا، ہاں عہد یا استغراق کی صورت میں فائدہ جدیدہ کا تحقق ہوتا ہے؛ اس لیے اولاً لام کو عہد پھر استغراق پر محمول کریں گے۔ اگر ان پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو جنس پر محمول کریں گے اور عہد واستغراق میں عہد پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے؛ اس لیے کہ مدخول کے جو بعض افراد سابق میں مذکور ہیں ان کو مراد لینا یقینی ہوگا اور تمام افراد کو مراد لینا محتمل ہوگا اور اتنا تو سب جانتے ہیں کہ محتمل کو چھوڑ کر متیقن کو مراد لینا زیادہ بہتر ہوتا ہے؛ لہذا عہد کو مقدم کیا جائے گا جب یہ دونوں مقدمے ذہن نشیں ہو گئے تو اب جمع معرف باللام کے مفید عموم ہونے کی دلیل سنیے:

دلیل : جب جمع معرف باللام کا کوئی معہود نہ ہو تو اسے عہد یا جنس پر محمول کرنا درست نہیں ہے، عہد پر محمول کرنا اس لیے درست نہیں ہے کہ وہاں کوئی معہود نہیں ہے اور اگر جنس پر محمول کریں تو یہ بطریق مجاز ہوگا نہ کہ بطریق حقیقت اس لیے کہ جمع کو ماہیت کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ ماہیت کے افراد کے لیے وضع کیا گیا ہے اور جب اس کی وضع ماہیت کے افراد کے لیے ہوئی ہے تو جنس پر اسے محمول کرنا مجاز کہلائے گا اور جب عہد وجنس میں سے کسی پر محمول کرنا درست نہیں ہوگا تو استغراق پر محمول کرنا متعین ہو جائے گا، اور جب اسے استغراق پر محمول کیا جائے گا تو یقیناً وہ مفید عموم ہوگا؛ کیوں کہ استغراق میں تمام افراد کا احاطہ ہوتا ہے۔

(وَلِتَمَسُّكِهِمْ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ") لَمَّا وَقَعَ الِاخْتِلَافُ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخِلَافَةِ، وَقَالَ الْأَنْصَارُ مِنَّا أَمِيرٌ، وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ تَمَسَّكَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ" وَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ. (وَلِصِحَّةِ الِاسْتِثْنَاءِ)

ترجمہ : (اور ان کے استدلال کرنے کی وجہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ سلم کے قول "الائمۃ من قریش" سے) جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد

خلافت کے سلسلے میں اختلاف واقع ہوا اور انصار نے کہا کہ ہم میں سے ایک امیر ہوگا اور تم میں سے ایک امیر ہوگا تو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے آقائے دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "الائمة من قریش" سے استدلال کیا اور کسی نے بھی اس پر نکیر نہیں کی (اور استثنا کے صحیح ہونے کی وجہ سے)

تشریح : ولتمسکھم : اس عبارت سے معرف باللام کے مفید عموم ہونے کی دوسری دلیل بیان کی گئی ہے۔

دوسری دلیل : جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا تو خلافت کے سلسلے میں انصار و مہاجرین کے درمیان اختلاف ہوا اور انصار نے کہا "منا امیر ومنکم امیر" یعنی ایک ہمارا امیر ہوگا اور ایک تمہارا امیر ہوگا تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "الائمة من قریش" ظاہر ہے کہ اس سے استدلال کرنا اسی وقت درست ہوگا جب جمع معرف باللام یعنی الائمة مفید عموم ہو؛ کیوں کہ اگر اس میں عموم نہ مانیں تو جواباً کہا جا سکتا تھا کہ کچھ ائمہ تم میں سے ہو جائیں اور کچھ ہم میں سے ہو جائیں، لیکن جواب میں کسی نے اس طرح کی کوئی بات نہیں کہی بلکہ سب نے متفقہ طور پر تسلیم کر لیا کہ تمام خلفا وائمہ قریش ہی سے ہوں گے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جمع معرف باللام عموم کا فائدہ دیتی ہے۔

ولصحة الاستثناء : یہاں سے جمع معرف باللام کے مفید عموم ہونے پر تیسری دلیل قائم کی جا رہی ہے۔

تیسری دلیل : جمع معرف باللام سے استثنا کرنا درست ہوتا ہے جیسے: سجد الملائکة الا ابلیس اور ظاہر ہے کہ استثنا اسی سے کیا جاتا ہے جو عام ہو؛ لہذا ثابت ہو گیا کہ جمع معرف باللام مفید عموم ہوتی ہے۔

(قَالَ مَشَائِخُنَا هٰذَا الْجَمْعُ) أَيِ الْجَمْعُ الْمُحَلّٰى بِاللَّامِ (مَجَازٌ عَنِ الْجِنْسِ، وَتَبْطُلُ الْجَمْعِيَّةُ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ يَحْنَثُ بِالْوَاحِدَةِ، وَيُرَادُ الْوَاحِدُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" وَلَوْ أَوْصٰى بِشَيْءٍ

لِزَيْدٍ، وَلِلْفُقَرَاءِ نِصْفُ بَيْنَهُ، وَبَيْنَهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى "لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ" هَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْجَمْعَ مَجَازٌ عَنِ الْجِنْسِ .(وَلِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَعْهُودٌ، وَلَيْسَ لِلِاسْتِغْرَاقِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى تَعْرِيفِ الْجِنْسِ)، وَإِنَّمَا قَالَ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ أَمَّا فِي قَوْلِهِ لَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَلِأَنَّ الْيَمِينَ لِلْمَنْعِ، وَتَزَوُّجُ جَمِيعِ نِسَاءِ الدُّنْيَا غَيْرُ مُمْكِنٍ فَمَنْعُهُ يَكُونُ لَغْوًا، وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" لَا يُمْكِنُ صَرْفُ الصَّدَقَاتِ إِلَى جَمِيعِ فُقَرَاءِ الدُّنْيَا فَلَا يَكُونُ الِاسْتِغْرَاقُ مُرَادًا فَيَكُونُ لِتَعْرِيفِ الْجِنْسِ مَجَازًا فَتَكُونُ الْآيَةُ لِبَيَانِ مَصْرِفِ الزَّكَاةِ .(فَتَبْقَى الْجَمْعِيَّةُ فِيهِ مِنْ وَجْهٍ، وَلَوْ لَمْ يُحْمَلْ عَلَى الْجِنْسِ لَبَطَلَ اللَّامُ أَصْلًا) أَيْ إِذَا كَانَ اللَّامُ لِتَعْرِيفِ الْجِنْسِ، فَمَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ بَاقٍ فِي الْجِنْسِ مِنْ وَجْهٍ لِأَنَّ الْجِنْسَ يَدُلُّ عَلَى الْكَثْرَةِ تَضَمُّنًا فَعَلَى هَذَا الْوَجْهِ حَرْفُ اللَّامِ مَعْمُولٌ وَمَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ بَاقٍ مِنْ وَجْهٍ، وَلَوْ لَمْ يُحْمَلْ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى، وَتَبْقَى الْجَمْعِيَّةُ عَلَى حَالِهَا يَبْطُلُ اللَّامُ بِالْكُلِّيَّةِ فَحَمْلُهُ عَلَى تَعْرِيفِ الْجِنْسِ، وَإِبْطَالُ الْجَمْعِيَّةِ مِنْ وَجْهٍ أَوْلَى، وَهَذَا مَعْنَى كَلَامِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بَابِ مُوجَبِ الْأَمْرِ فِي مَعْنَى الْعُمُومِ، وَالتَّكْرَارِ لِأَنَّا إِذَا أَبْقَيْنَاهُ جَمْعًا لَغَا حَرْفُ الْعَهْدِ أَصْلًا إِلَى آخِرِهِ فَعُلِمَ مِنْ هَذِهِ الْأَبْحَاثِ أَنَّ مَا قَالُوا إِنَّهُ يُحْمَلُ عَلَى الْجِنْسِ مَجَازًا مُقَيَّدٌ بِصُورَةٍ لَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى الْعَهْدِ، وَالِاسْتِغْرَاقِ حَتَّى لَوْ أَمْكَنَ يُحْمَلُ عَلَيْهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى " لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" فَإِنَّ عُلَمَاءَنَا قَالُوا إِنَّهُ لِسَلْبِ الْعُمُومِ لَا لِعُمُومِ السَّلْبِ فَجَعَلُوا اللَّامَ لِاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ (وَالْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ بِغَيْرِ اللَّامِ نَحْوُ عَبِيدِي أَحْرَارٌ عَامٌّ أَيْضًا لِصِحَّةِ الِاسْتِثْنَاءِ، وَاخْتُلِفَ فِي الْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ، وَالْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ عَامٍّ، وَعِنْدَ الْبَعْضِ عَامٌّ لِصِحَّةِ الِاسْتِثْنَاءِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" وَالنَّحْوِيُّونَ حَمَلُوا إِلَّا عَلَى غَيْرِ)

ترجمه : (ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ یہ جمع) یعنی جمع معرف باللام (جنس سے مجاز

ہے اور اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اگر کوئی قسم کھائے " لا اتزوج النساء " تو ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ کے قول " انما الصدقات للفقراء " میں ایک فقیر مراد لیا جاتا ہے اگر کسی نے زید اور فقرا کے لیے کسی چیز کی وصیت کی تو وہ چیز زید اور فقرا کے درمیان نصف نصف تقسیم کی جائے گی؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:" لا یحل لک النساء من بعد ") یہ دلیل ہے اس بات کے اوپر کہ جمع جنس سے مجاز ہے (اور اس لیے کہ جب یہاں معہود نہیں ہے اور استغراق کے لیے بھی نہیں ہے؛ کیوں کہ استغراق کا یہاں کوئی فائدہ نہیں ہے تو اسے جنس کی تعریف پر محمول کرنا واجب ہے) جز ایں نیست کہ ماتن نے " لعدم الفائدۃ " کہا اس لیے کہ قائل کے قول " لا اتزوج النساء " میں یمین رکھنے کے لیے ہے اور دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح کرنا ممکن ہی نہیں ہے؛ لہذا اس کا رکنا بھی لغو ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے قول " انما الصدقات للفقراء " میں فائدہ اس لیے نہیں ہے کہ صدقات کو دنیا کے تمام فقیروں کی طرف پھیرنا ممکن ہی نہیں ہے تو استغراق مراد نہیں ہوگا؛ لہذا مجازاً جنس کی تعریف کے لیے ہوگا تو آیت زکوۃ کے مصرف کو بیان کرنے کے لیے ہوگی (لہذا جمعیت اس میں من وجہ باقی رہے گی اور اگر جنس پر محمول نہ کریں تو لام بالکل باطل ہو جائے گا) یعنی جب لام جنس کی تعریف کے لیے ہو تو جمعیت کا معنی جنس میں من وجہٍ باقی ہوگا: اس لیے کہ جنس کی دلالت کثرت پر ضمناً ہوتی ہے تو اس طریقے پر حرف لام معمول ہوگا اور جمعیت کا معنی من وجہٍ باقی ہوگا اور اگر اس معنی پر محمول نہ کیا جائے اور جمعیت اپنے حال پر باقی رہے تو لام بالکلیہ باطل ہو جائے گا؛ لہذا اسے جنس کی تعریف پر محمول کرنا اور جمعیت کو من وجہٍ باطل کرنا زیادہ بہتر ہے۔" باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار " میں فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے قول " لانا اذا ابقینا ہ جمعا لغا حرف العہد " کا یہی مطلب ہے تو ان ابحاث سے معلوم ہو گیا کہ اصولیین نے جو یہ بات کہی ہے کہ اسے مجازاً جنس پر محمول کیا جائے گا، یہ قول ایسی صورت کے ساتھ مقید ہے جس میں عہد اور استغراق پر محمول کرنا ممکن نہ ہو، یہاں تک کہ اگر ممکن ہو تو اسی پر محمول کیا

جائے گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول" لا تدرکہ الابصار "میں ہے؛ کیوں کہ ہمارے علما کے بقول یہ سلب عموم کے لیے ہے، عموم سلب کے لیے نہیں تو انہوں نے لام کو استغراق جنس کے لیے قرار دیا (جمع جو بغیر لام کے معرفہ ہو جیسے " عبیدی احرار " یہ بھی عام ہے؛ کیوں کہ اس سے استثنا صحیح ہوتا ہے اور جمع منکر کے سلسلے میں اختلاف ہے، اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ عام نہیں ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک عام ہے؛ کیوں کہ اس سے استثنا صحیح ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول " لو کان فیھما الھة الا اللہ لفسدتا" اور نحویوں نے "اِلَّا" کو "غیر" پر محمول کیا ہے۔

تشریح: ماقبل میں یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لیے ہو، اگر عہد پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو اسے استغراق پر محمول کیا جائے گا اور یہ بھی ممکن نہ ہو تو مجازاً اسے جنس پر محمول کیا جائے گا، اسی پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جمع معرف باللام مجازاً جنس کے لیے ہوتی ہے اور اس صورت میں اس کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے یعنی جمع کا اطلاق تین سے شروع ہونے کے بجائے ایک ہی سے شروع ہو جائے گا چناں چہ اگر کسی نے کہا " لا اتزوج النساء " تو قسم کھانے والا ایک عوت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ اگر یہاں جمعیت باقی رہتی تو ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر حانث نہیں ہوتا؛ کیوں کہ جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے" انما الصدقات للفقراء "یعنی صدقات جنس فقیر کے لیے ہیں یعنی اگر ایک فقیر کو بھی صدقہ دے دیا گیا تو کافی ہے، ظاہر ہے کہ اگر جمع کا معنی باقی رہتا تو کم از کم تین فقیروں کو صدقہ دینا ضروری ہوتا، اسی طرح اگر کسی نے وصیت کرتے ہوئے کہا" اُوْصِی الْمَالَ لِزَیْدٍ وَلِلْفُقَرَاءِ " تو یہاں جنسیت والا معنی مراد لیتے ہوئے مال دو حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، آدھا زید کے لیے ہوگا اور آدھا جنس فقیر کے لیے؛ لہذا اگر ایک ہی فقیر کو آدھا دے دیا جائے جب بھی وصیت پر عمل ہو جائے گا کیوں کہ ایک فقیر کو بھی دے دینے سے معنی جنس کا تحقق ہو جاتا ہے، اگر یہاں جمع والا معنی ساقط نہ ہوتا تو لازم و ضروری ہوتا کہ مال کو چار حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ زید کو اور

باقی تین حصے تین فقیروں کو دیے جائیں، ان مثالوں میں جمع معرف باللام کو جنس پر محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں عہد یا استغراق پر محمول کرنا درست نہیں ہے، عہد پر محمول کرنا اس لیے درست نہیں ہے کہ یہاں معہود موجود نہیں ہے اور استغراق پر اس لیے محمول نہیں کر سکتے کہ اس صورت میں کوئی فائدہ نہیں ہوگا، چناں چہ پہلی مثال " لا اتزوج النساء" میں استغراق پر محمول کیا جائے تو اس قسم کا مطلب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے رکنا ہوگا، حالاں کہ دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے اور جب یہ انسان کی طاقت سے باہر ہے تو اس سے رکنے کے لیے قسم کھانا لغو اور بیکار ہوگا، اسی طرح دوسری اور تیسری مثال میں اگر استغراق کا معنی مراد لیا جائے تو تمام فقرا کو صدقہ اور مال پہنچانا لازم آئے گا حالاں کہ یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں ہے؛ لہذا ان صورتوں میں جب لام تعریف نہ تو عہد کے لیے ہو سکتا ہے اور نہ ہی استغراق کے لیے تو اس کو مجازاً جنس پر محمول کیا جائے گا۔

فتبقى الجمعية فيه من وجه : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جب جمع معرف باللام کو جنس پر محمول کیا جائے گا تو اس کی جمعیت من وجہ ختم ہو جائے گی بایں طور کہ اس کا اطلاق ایک اور دو پر بھی ہوگا اور من وجہ اس کی جمعیت باقی رہے گی کہ جس طرح صیغہ جمع کی دلالت کثرت پر ہوتی ہے اسی طرح جنس کی دلالت بھی تضمناً کثرت پر ہوتی ہے۔

لقوله تعالیٰ لا یحل لک النساء من بعد : یہاں سے اس بات پر دلیل قائم کی جا رہی ہے کہ جمع معرف باللام مجازاً جنس پر محمول ہوتی ہے؛ چناں چہ فرمایا کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے "لا یحل لک النساء من بعد " اس آیت میں نبی ﷺ سے خطاب ہے یعنی اے نبی آپ کے لیے موجودہ عورتوں کے علاوہ ایک عورت بھی حلال نہیں ہے، ظاہر ہے کہ یہ معنی اسی وقت ہوگا جب جمع معرف باللام کو جنس پر محمول کیا جائے گا، ورنہ تو لازم آئے گا کہ ایک دو عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں تین یا اس سے زائد عورتیں حلال نہیں ہیں۔

ولو لم یحمل علی الجنس : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جمعیت والا معنی من

وجہ اس لیے ختم ہو جاتا ہے کہ اگر اسے باقی رکھا جائے تو لام تعریف کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا؛ کیوں کہ جمع کا معنی تو لام تعریف کے دخول سے پہلے ہی اس کے اندر موجود تھا پس اگر لام تعریف کے دخول کے بعد بھی وہی معنی باقی رہے تو لام تعریف کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا یہی چیز امام فخر الاسلام بزدوی نے ان الفاظ میں بیان کی ہے " لانا اذا ابقیناہ جمعا لغا حرف العھد اصلا " یعنی اگر ہم اسے معنی جمع پر باقی رکھیں تو لام تعریف کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

فائدہ : اہل سنت و جماعت کے نزدیک رویت باری ممکن ہے اور معتزلہ وغیرہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ منکرین نے اپنے موقف پر مختلف دلائل پیش کیے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا "لاتدرکہ الابصار " یعنی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کرسکتیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ "الابصار " جمع معرف باللام ہے جس کی دلالت استغراق پر ہوتی ہے؛ لہٰذا ادراک بمعنی رویت کی نفی ہر بصر سے ہوگی اور مذکورہ ارشاد ربانی "لایدرکہ بصر من الابصار " کے معنی میں ہے، اور یہ سالبہ کلیہ ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ مومن یا کافر کوئی بھی نگاہ اللہ کو نہیں دیکھ سکتی۔ اہل سنت و جماعت کی جانب سے اس دلیل کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں جن میں سے ایک جواب یہ ہے کہ اگر ہم مان لیں کہ "الابصار "میں لام تعریف استغراق کے لیے ہے جب بھی مخالفین کا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ اس تقدیر پر آیت کی دلالت سلب عموم پر ہوگی نہ کہ عموم سلب پر، وہ اس طرح کہ "تدرکہ الابصار' میں لام تعریف استغراق کے لیے ہو تو یہ "یدرکہ کل بصر " کے معنی میں ہوگا جو موجبہ کلیہ ہے، پھر جب اس پر لا حرف نفی کا دخول ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور آیت کا مطلب ہوا "لاتدرکہ جمیع الابصار " یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی اور یہ عموم سلب نہیں، بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی ابصار مومنین کے دیکھنے کے منافی نہیں ہے۔

فعلم من ھذہ الابحاث : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ لام تعریف کو جنس پر اسی

وقت محمول کیا جائے گا جب عہد یا استغراق پر محمول کرنا ممکن نہ ہو؛ کیوں کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف عدول کی اجازت نہیں ہوتی چناں چہ آیت کریمہ "لا تدرکه الابصار" میں لام تعریف کو جنس محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ استغراق پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ علما کی صراحت کے مطابق یہاں نفی سلب عموم کے لیے ہے، عموم سلب کے لیے نہیں ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جب لام تعریف کو استغراق پر محمول کیا جائے۔

والجمع المعرف بغیر اللام : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جو جمع معرف باللام نہ ہو بلکہ معرف بالاضافۃ وغیرہ ہو وہ بھی عام ہے؛ کیوں کہ اس سے استثنا صحیح ہوتا ہے مثلاً ایک آدمی کے پاس دس غلام ہیں اور اس نے کہا "عبیدی احرارا لافلان وفلان" تو یہاں فلاں اور فلاں کا استثنا اہل لغت کے اجماع واتفاق سے صحیح ہے اور مستثنیٰ غلاموں کے علاوہ سب آزاد ہو جائیں گے تو استثنا کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عبیدی یعنی جمع معرف بغیر اللام میں عموم ہوتا ہے۔

واختلف فی الجمع المنکر : جمع منکر کے سلسلے میں مصنف نے دو مذہب بیان کیے ہیں: (۱) اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اس میں عموم نہیں ہوتا، ان کی دلیل یہ ہے کہ جمع منکر افراد کو تو شامل ہوتی ہے مگر اس میں تمام افراد کا استغراق نہیں ہوتا؛ کیوں کہ جمع منکر کا اطلاق تین اور اس سے زائد پر تو ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر نہیں ہوتا اور جب اس کا اطلاق ایک اور دو پر نہیں ہوتا تو اس میں استغراق نہیں پایا گیا اور جب اس میں استغراق نہیں پایا گیا تو وہ عام بھی نہیں ہوگا (۲) بعض حضرات جمع منکر کے عموم کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس سے استثنا درست ہوتا ہے، چناں چہ قرآن پاک میں ہے "لو کان فیھما الھة الا اللہ لفسدتا" یعنی اگر زمین وآسمان میں اللہ کے علاوہ چند معبود ہوتے تو زمین وآسمان تباہ وبرباد ہو جاتے، وجہ استدلال یہ ہے کہ "آلھة" جمع منکر ہے جس سے "اللہ" کا استثنا کیا گیا تو اگر آلھة میں عموم نہ ہوتا تو اس سے استثنا کرنا بھی درست نہ ہوتا، مگر جو حضرات اس کو عام نہیں مانتے ان کی جانب سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ نحویوں نے یہاں "الا" کو غیر کے معنی میں لیا ہے یعنی

یہاں ''الا'' استثنا کے لیے نہیں ہے بلکہ صفت کے لیے ہے۔

(وَمِنْهَا) اَیْ مِنَ الْفَاظِ الْعَامِّ (الْمُفْرَدُ الْمُحَلّٰى بِاللَّامِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْمَعْهُودِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى "إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا" وَقَوْلِهِ تَعَالَى "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ" إِلَّا أَنْ تَدُلَّ الْقَرِينَةُ عَلَى أَنَّهُ لِتَعْرِيفِ الْمَاهِيَّةِ نَحْوُ أَكَلْتُ الْخُبْزَ ، وَشَرِبْتُ الْمَاءَ) وَإِنَّمَا يُحْتَاجُ فِي تَعْرِيفِ الْمَاهِيَّةِ إِلَى الْقَرِينَةِ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْأَصْلَ فِي اللَّامِ الْعَهْدُ ثُمَّ الِاسْتِغْرَاقُ ثُمَّ تَعْرِيفُ الْمَاهِيَّةِ .

ترجمہ : (اور ان میں سے) یعنی الفاظ عام میں سے (مفرد معرف باللام بھی ہے جب کہ وہ معہود کے لیے نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ''ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا'' اور اللہ تعالیٰ کا قول ''والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما'' مگر یہ کہ کوئی قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ وہ تعریف ماہیت کے لیے ہے جیسے ''اکلت الخبز وشربت الماء'') اور جزیں نیست کہ تعریف ماہیت میں قرینے کی ضرورت ہوتی ہے اس کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا کہ لام میں اصل عہد، پھر استغراق اور پھر ماہیت کی تعریف ہے۔

تشریح : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ مفرد معرف باللام بھی عام ہوتا ہے جب کہ لام تعریف اس پر عہد کے لیے نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا'' ظاہر ہے کہ یہاں لام تعریف عہد کے لیے نہیں ہے؛ لہٰذا وہ استغراق وعموم کا فائدہ دے گا، یہی وجہ ہے کہ اس سے استثنا درست ہو رہا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما'' یہاں بھی لام تعریف عہد کے لیے نہیں ہے؛ کیوں کہ مخصوص سارق اور سارقہ کو بیان کرنا نہیں ہے اور جب لام تعریف عہد کے لیے نہیں ہے تو استغراق کے لیے ہوگا اور استغراق مفید عموم ہوتا ہے، یہاں دو مثالیں اس لیے ذکر کی گئی ہیں؛ تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس سلسلے میں لام تعریف حرفی اور لام تعریف اسمی دونوں برابر ہیں چناں چہ ''الانسان'' میں لام تعریف حرفی ہے اور'' السارق والسارقة ''میں لام تعریف اسمی بمعنی'' الذی '' ہے۔

الا ان تدل القرینة : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر مفرد معرف باللام میں کوئی ایسا قرینہ ہے جو تعریف ماہیت پر دلالت کرے تو وہاں لام تعریف استغراق کے لیے نہیں بلکہ جنس کے لیے ہوگا جیسے: اکلت الخبز وشربت الماء "سب جانتے ہیں کہ ایک آدمی دنیا کی تمام روٹیاں نہیں کھا سکتا ہے اور نہ ہی تمام پانیوں کو پی سکتا ہے: لہذا جنس کے لیے ہونا متعین ہو گیا اور یہاں جنس کا تحقق کسی نہ کسی فرد کے ضمن میں ہوگا اب مطلب یہ ہوگا کہ میں نے روٹی کا کوئی فرد کھایا ہے یا پانی کا کوئی فرد پیا ہے۔

وانما یحتاج : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ ماہیت مراد لینے کے لیے قرینے کا ہونا اس لیے ضروری ہے کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لیے ہو ورنہ استغراق کے لیے اگر استغراق پر بھی محمول کرنا ممکن نہ ہو تو جنس اور ماہیت کے لیے ہوگا گویا جنس اور ماہیت کا مقام تیسرے نمبر پر ہے: لہذا ضروری ہے کہ اس کو مراد لینے کے لیے کوئی قرینہ موجود ہو ورنہ بلا ضرورت معنیٰ اصلی سے انحراف لازم آئے گا۔

(وَمِنْهَا النَّكِرَةُ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى "قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى" فِي جَوَابِ "مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ")وَجْهُ التَّمَسُّكِ أَنَّهُمْ قَالُوا "مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ" فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مِثْلُ هَذَا الْكَلَامِ لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ لَمْ يَسْتَقِمْ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمِ الْإِيجَابُ الْجُزْئِيُّ ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى "قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى" (وَلِكَلِمَةِ التَّوْحِيدِ)

ترجمہ : (اور ان میں سے نکرہ تحت النفی بھی ہے، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے "قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی" جو "ما انزل الله علی بشر من شئ" کے جواب میں ہے) وجہ استدلال یہ ہے کہ یہود نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی انسان پر کچھ بھی نہیں اتارا تو اگر اس کلام کا مثل سلب کلی کے لیے نہ ہوتا تو ان کے رد میں ایجاب جزئی درست نہیں ہوتا اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی" ہے (اور کلمہ توحید کی وجہ سے)

تشریح : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ عام کے الفاظ میں سے نکرہ تحت النفی بھی ہے

یعنی اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو تو وہ مفید عموم ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب یہود نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی انسان پر کوئی چیز نہیں اتاری "ما انزل اللہ علی بشر من شی" تو اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا "قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی" یعنی آپ فرمائیے کہ وہ کتاب جسے موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے اسے کس نے اتارا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت کریمہ "من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" موجبہ جزئیہ ہے؛ کیوں کہ موسیٰ علیہ السلام بھی "علی بشر" میں "بشر" کا بعض ہیں اور توریت بھی "من شی" میں "شی" کا بعض ہے گویا بعض کا ثبوت بعض کے لیے ہے یعنی نزول توریت کا ثبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے ہے اور محمول کو موضوع کے بعض افراد کے لیے ثابت کرنا موجبہ جزئیہ کہلاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آیت کریمہ "من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی" موجبہ جزئیہ ہے اور اسے "ما انزل اللہ علی بشر من شی" کی نقیض بنا کر ذکر کیا گیا ہے اور اتنی بات تو طے ہے کہ موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی؛ لہذا ثابت ہو گیا کہ "ما انزل اللہ علی بشر من شی" سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ میں موضوع کے ہر ہر فرد سے محمول کی نفی ہوتی ہے اور یہی عموم ہے، اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ نکرہ تحت النفی مفید عموم ہوتا ہے۔

ولکلمۃ التوحید : یہاں سے نکرہ تحت النفی کے مفید عموم ہونے پر دوسری دلیل پیش کی جا رہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "لا الہ الا اللہ" کے مفید توحید ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور یہ مفید توحید اسی وقت ہوگا جب کہ حرف نفی "لا" کے ذریعے اللہ کے علاوہ ہر معبود کی نفی کر دی گئی ہو اور ہر ایک کی نفی ہی عموم کہلاتی ہے؛ لہذا ثابت ہو گیا کہ نکرہ تحت النفی مفید عموم ہوتا ہے۔

(وَالنَّكِرَةُ فِي مَوْضِعِ الشَّرْطِ إِذَا كَانَ) أَيِ الشَّرْطُ (مُثْبَتًا عَامًّا فِي طَرَفِ النَّفْيِ فَإِنْ قَالَ : إِنْ ضَرَبْتُ رَجُلًا فَكَذَا مَعْنَاهُ لَا أَضْرِبُ رَجُلًا لِأَنَّ الْيَمِينَ لِلْمَنْعِ هُنَا) اِعْلَمْ أَنَّ الْيَمِينَ إِمَّا لِلْحَمْلِ أَوْ لِلْمَنْعِ فَفِي قَوْلِهِ إِنْ ضَرَبْتُ

رَجُلًا فَعَبْدِی حُرٌّ اَلْیَمِیْنُ لِلْمَنْعِ فَیَکُوْنُ کَقَوْلِهٖ لَا اَضْرِبُ رَجُلًا فَشَرْطُ الْبِرِّ اَنْ لَا یَضْرِبَ اَحَدًا مِنَ الرِّجَالِ فَیَکُوْنُ لِلسَّلْبِ الْکُلِّیِّ فَیَکُوْنُ عَامًّا فِیْ طَرَفِ النَّفْیِ ، وَاِنَّمَا قُیِّدَ بِقَوْلِهٖ اِذَا کَانَ الشَّرْطُ مُثْبَتًا حَتّٰی لَوْ کَانَ الشَّرْطُ مَنْفِیًّا لَا یَکُوْنُ عَامًّا کَقَوْلِهٖ اِنْ لَمْ اَضْرِبْ رَجُلًا فَعَبْدِی حُرٌّ فَمَعْنَاهُ اَضْرِبُ رَجُلًا فَشَرْطُ الْبِرِّ ضَرْبُ اَحَدٍ مِنَ الرِّجَالِ فَیَکُوْنُ لِلْاِیْجَابِ الْجُزْئِیِّ

ترجمہ : (اور نکرہ موضع شرط میں جب کہ شرط مثبت ہو، طرف نفی میں عام ہوتا ہے: لہذا اگر کسی نے کہا " ان ضربت رجلا فکذا " تو اس کا معنی یہ ہے کہ میں کسی مرد کو نہیں ماروں گا؛ کیوں کہ یہاں یمین منع کے لیے ہے) تم جان لو کہ یمین منع کے لیے ہوتی ہے یا ابھارنے کے لیے ہوتی ہے تو قائل کے قول " ان ضربت رجلا فعبدی حر " میں یمین منع کے لیے ہے؛ لہذا یہ اس کے قول " لا اضرب رجلا " کی طرح ہوگا تو قسم پوری ہونے کی شرط یہ ہے کہ کسی مرد کو نہ مارے تو وہ سلب کلی کے لیے ہوگا؛ لہذا وہ طرف نفی میں عام ہوگا اور اسے مصنف کے قول " اذا کان الشرط مثبتا " کے ساتھ مقید کیا گیا یہاں تک کہ اگر شرط منفی ہو تو وہ عام نہیں ہوگا جیسے: قائل کا قول " ان لم اضرب رجلا فعبدی حر " اس کا معنی یہ ہے کہ میں کسی مرد کو ماروں گا تو قسم پوری ہونے کی شرط مردوں میں سے کسی کو مارنا ہے؛ لہذا یہ ایجاب جزئی کے لیے ہوگا۔

تشریح : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں نکرہ اگر تحت شرط واقع ہو اور شرط مثبت ہو تو یہ نکرہ بھی جانب نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے: اگر کسی نے کہا " ان ضربت رجلا فکذا " یعنی اگر میں نے کسی مرد کو مارا تو یوں ہو، اس قول کا مطلب " لا اضرب رجلا " ہے یعنی میں کسی مرد کو نہیں ماروں گا، گویا یہاں نکرہ تحت نفی واقع ہوا اور نکرہ جب تحت نفی واقع ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے، مصنف نے اس کے مفید عموم ہونے پر جو دلیل پیش کی ہے اس کو سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لیں کہ شرط اگر مثبت ہو تو یمین منع کے لیے ہوگی اور شرط منفی ہو تو یمین ابھارنے کے لیے ہوگی۔ اب سنیے کہ تحت شرط واقع ہونے والا نکرہ جب کہ شرط مثبت ہو مفید عموم اس لیے ہوتا ہے کہ وہ تحت نفی واقع ہوتا ہے مثلاً جب

کسی نے کہا" ان ضربت رجلا فکذا "تو اس مثال میں شرط چوں کہ مثبت ہے اس لیے یہاں یمین منع کے لیے ہوگی اور جب یمین منع کے لیے ہوگی تو یہ" لا اضرب رجلا "کے معنی میں ہوگا اور" لا اضرب رجلا "تحت نفی واقع ہونے کی وجہ سے مفید عموم ہے؛ لہذا" ان ضربت رجلا فکذا "بھی طرف نفی میں عام ہوگا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں کسی مرد کو نہیں ماروں گا؛ لہذا اگر اس نے ایک آدمی کو بھی مارا تو وہ حانث ہو جائے گا۔

وانما قید بقوله :یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ تحت شرط واقع ہونے والے نکرہ کے مفید عموم ہونے کے لیے شرط کے مثبت ہونے کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ اگر شرط منفی ہو تو پھر نکرہ عام نہیں ہوگا مثلاً" ان لم اضرب رجلا فعبدی حر "یہاں شرط منفی ہے اور پیچھے یہ بات آچکی ہے کہ شرط اگر منفی ہو تو یمین ابھارنے کے لیے ہوتی ہے تو اب اس قول کا معنی" اضرب رجلا "ہوگا، ظاہر ہے کہ یہاں نکرہ یعنی رجلا عام نہیں ہے؛ کیوں کہ تحت مثبت واقع ہونے کی وجہ سے موجبہ جزئیہ ہے؛ لہذا" ان لم اضرب رجلا فعبدی حر "میں بھی نکرہ عام نہیں ہوگا تو وہ ایک آدمی کو بھی مارنے سے بری ہو جائے گا یعنی اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور غلام آزاد نہ ہوگا، معلوم یہ ہوا کہ تحت شرط واقع ہونے والے نکرہ کے مفید عموم ہونے کے لیے شرط کا مثبت ہونا ضروری ہے۔

(وَكَذَا النَّكِرَةُ الْمَوْصُوفَةُ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ) عِنْدَنَا نَحْوُ لَا أُجَالِسُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا فَلَهُ أَنْ يُجَالِسَ كُلَّ عَالِمٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى" وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ "و" قَوْلٌ مَعْرُوفٌ "الْآيَةَ، وَإِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ لِأَنَّهُ فِي مَعْرِضِ التَّعْلِيلِ) لِقَوْلِهِ تَعَالَى" وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا "وَهَذَا الْحُكْمُ عَامٌّ، وَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ الْمَذْكُورَةُ عَامَّةً لَمَا صَحَّ التَّعْلِيلُ (وَلِأَنَّ النِّسْبَةَ إِلَى الْمُشْتَقِّ تَدُلُّ عَلَى عِلِّيَّةِ الْمَأْخَذِ فَكَذَا النِّسْبَةُ إِلَى الْمَوْصُوفِ بِالْمُشْتَقِّ لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا أُجَالِسُ إِلَّا عَالِمًا مَعْنَاهُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا فَيَعُمُّ بِعُمُومِ الْعِلَّةِ) فَإِنَّ قَوْلَهُ لَا أُجَالِسُ إِلَّا عَالِمًا عَامٌّ بِعُمُومِ الْعِلَّةِ، وَمَعْنَاهُ لَا أُجَالِسُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا فَإِنَّ

أَظْهَرْنَا الْمَوْصُوفَ ، وَهُوَ الرَّجُلُ ، وَنَقُولُ لَا أُجَالِسُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا كَانَ عَامًّا أَيْضًا .(فَإِنْ قِيلَ النَّكِرَةُ الْمَوْصُوفَةُ مُقَيَّدَةٌ ، وَالْمُقَيَّدُ مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ قُلْنَا هُوَ خَاصٌّ مِنْ وَجْهٍ ، وَعَامٌّ مِنْ وَجْهٍ) أَيْ خَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُطْلَقِ الَّذِي لَا يَكُونُ فِيهِ ذَلِكَ الْقَيْدُ عَامٌّ فِي أَفْرَادِ مَا يُوجَدُ فِيهِ ذَلِكَ الْقَيْدُ .

ترجمہ : (اور اسی طرح وہ نکرہ بھی ہمارے نزدیک عام ہوگا جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو جیسے " لا اجالس الا رجلا عالما "یعنی میں صرف عالم کے ساتھ مجالست کروں گا تو اس صورت میں اس کے لیے ہر عالم کے ساتھ مجالست کا حق ہوگا، اللہ تعالیٰ کے ارشاد' ولعبد مومن خیر من مشرک " اور"قول معروف"الآیۃ کی وجہ سے) اور جزیں نیست کہ یہ عموم پر دلالت کرتا ہے (اس لیے کہ یہ معرض تعلیل میں ہے) اللہ تعالیٰ کے قول" ولا تنکحوا المشرکین حتی یومنوا "کی وجہ سے اور یہ حکم عام ہے؛ لہٰذا اگر علت مذکورہ عام نہ ہوتو تعلیل صحیح نہیں ہوگی (اور اس لیے کہ مشتق کی طرف نسبت ماخذ کے علت ہونے پر دلالت کرتی ہے تو یہی حکم موصوف یا مشتق کی طرف بھی نسبت کرنے کا ہوگا؛ کیوں کہ قائل کے قول " لا اجالس الا عالما " کا معنیٰ" الا رجلا عالما " ہے تو علت کی وجہ سے موصوف بھی عام ہوگا) اس لیے کہ اس کا قول' لا اجالس الا عالما "علت کے عموم کی وجہ سے عام ہے اور اس کا معنیٰ' لا اجالس الا رجلا عالما " ہے تو اگر ہم موصوف یعنی رجل کو ظاہر کر دیں اور " لا اجالس الا رجلا عالما " کہیں جب بھی عام ہوگا (اگر اعتراض کیا جائے کہ نکرہ موصوفہ مقید ہے اور مقید خاص کی قسموں سے ہے تو ہم جواب میں کہیں گے کہ یہ من وجہ خاص ہے اور من وجہ عام ہے) یعنی اس مطلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے جس میں یہ قید نہیں ہے اور ان افراد کی طرف نسبت کرتے ہوئے عام ہے جن میں یہ قید پائی جاتی ہے۔

تشریح : وکذا النکرۃ الموصوفۃ : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ نکرہ جب صفت عامہ کے ساتھ متصف ہو تو عام ہوتا ہے جیسے: کسی نے کہا" لا اجالس الا رجلا عالما " یہاں رجلا نکرہ ہے جس کی صفت عالما عام ہے تو نکرہ بھی عام ہوگا اور قائل

کے لیے ہر عالم کی مجلس میں بیٹھنا جائز ہوگا۔

لقوله تعالیٰ ولعبد مومن : یہاں سے اِس نکرہ کے مفید عموم ہونے پر دلیل پیش کی جارہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں ارشاد ہوا" **ولعبد مومن خیر من مشرک** " یہاں عبد نکرہ ہے جس کی صفت مومن عام ہے؛ لہذا عبد بھی عام ہوگا یعنی عبد مومن کا عبد مشرک سے بہتر ہونا ہر بندے کو عام ہوگا اور یہاں عبد کے عام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے حکم دیا گیا ہے " **ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا** " یہ حکم عام ہے اور " **ولعبد مومن خیر من مشرک** "اسی حکم کی تعلیل کے طور پر ذکر کیا گیا ہے اور چوں کہ حکم عام ہے اس لیے علت بھی عام ہوگی؛ لہذا اگر "**ولعبد مومن خیر من مشرک** " کو عام نہ مانا جائے تو بطور علت اسے ذکر کرنا صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "**قول معروف ومغفرة خیر من صدقة**"اس میں قول کی صفت معروف عام ہے؛ لہذا قول بھی عام ہوگا اور ہر قول معروف کو شامل ہوگا تو صفت مومن کی وجہ سے عبد میں عموم ہونا اور صفت معروف کی وجہ سے قول میں عموم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صفت عامہ کے ساتھ متصف ہونے والا نکرہ مفید عموم ہوتا ہے۔

ولان النسبة : یہاں سے دعوائے مذکور پر دوسری دلیل بیان کی جارہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح مشتق پر حکم لگانا ماخذ اشتقاق کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح جب کسی حکم کو موصوف بالمشتق کی طرف منسوب کیا جائے تو یہ بھی ماخذ اشتقاق کے علت ہونے پر دلالت کرے گا خواہ موصوف مذکور ہو یا نہ ہو جیسے " **لا اجالس الا عالما** "میں اگرچہ موصوف کا ذکر نہیں ہے لیکن رجلاً موصوف مقدر ہے جس کی صفت عالماً اسم مشتق ہے اور اسم مشتق پر جب کوئی حکم لگتا ہے تو ماخذ اشتقاق اس حکم کی علت ہوا کرتا ہے؛ لہذا جس رجل میں علم کی صفت پائی جائے گی اس کے ساتھ بیٹھنا جائز ہوگا اور اگر موصوف ظاہر کر دیا جائے مثلاً یوں کہیں" **لا اجالس الا رجلا عالما** "تو بھی نکرہ موصوفہ عام ہوگا۔

فان قیل : یہاں سے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: جب نکرہ کی صفت ذکر کی گئی تو نکرہ مقید ہو گیا اور مقید خاص کی قسموں سے ہے نہ کہ عام کی قسموں سے: لہذا نکرہ موصوفہ کو عام کے اقسام سے شمار کرنا درست نہیں ہے
جواب: نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہوتا ہے اور من وجہ خاص ہوتا ہے یعنی نکرہ موصوفہ اس مطلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہوتا ہے جس میں یہ صفت ذکر نہیں کی گئی ہے لیکن جتنے افراد میں وہ صفت موجود ہو گی ان تمام افراد کی طرف نسبت کرتے ہوئے نکرہ موصوفہ عام ہوگا تو اسی اعتبار سے نکرہ موصوفہ کو عام شمار کیا گیا ہے۔

(وَالنَّكِرَةُ فِي غَيْرِ هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ خَاصٌّ لِكَوْنِهَادَالَّةً عَلٰى فَرْدٍ لٰكِنَّهَا تَكُوْنُ مُطْلَقَةً إِذَا كَانَتْ فِي الْإِنْشَاءِ) نَحْوُ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً (وَيَثْبُتُ بِهَا وَاحِدٌ مَجْهُولٌ عِنْدَ السَّامِعِ إِذَا كَانَتْ فِي الْأَخْبَارِ نَحْوُ رَأَيْتُ رَجُلًا فَإِذَا أُعِيدَتْ نَكِرَةً كَانَتْ غَيْرَ الْأُولٰى، وَإِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتْ عَيْنَهَا لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي اللَّامِ الْعَهْدُ، وَالْمَعْرِفَةُ إِذَا أُعِيدَتْ فَكَذٰلِكَ فِي الْوَجْهَيْنِ) أَيْ إِذَا أُعِيدَتِ الْمَعْرِفَةُ نَكِرَةً كَانَ الثَّانِي غَيْرَ الْأَوَّلِ، وَإِنْ أُعِيدَتْ مَعْرِفَةً كَانَ الثَّانِي عَيْنَ الْأَوَّلِ فَالْمُعْتَبَرُ تَنْكِيْرُ الثَّانِي وَتَعْرِيفُهُ (قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى "فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا" لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ، وَالْأَصَحُّ أَنَّ هٰذَا تَأْكِيدٌ، وَإِنْ أَقَرَّ بِأَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ مَرَّتَيْنِ يَجِبُ أَلْفٌ وَإِنْ أَقَرَّ بِهِ مُنَكَّرًا يَجِبُ أَلْفَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ إِلَّا أَنْ يَتَّحِدَ الْمَجْلِسُ) فَالْأَقْسَامُ الْعَقْلِيَّةُ أَرْبَعَةٌ فَفِي قَوْلِهِ تَعَالٰى "كَمَا أَرْسَلْنَا إِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ" أُعِيدَتِ النَّكِرَةُ مَعْرِفَةً، وَفِي قَوْلِهِ تَعَالٰى " إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا " أُعِيدَتِ النَّكِرَةُ نَكِرَةً، وَالْمَعْرِفَةُ مَعْرِفَةً، وَنَظِيرُ الْمَعْرِفَةِ الَّتِي تُعَادُ نَكِرَةً غَيْرُ مَذْكُورٍ وَهُوَ مَا إِذَا أَقَرَّ بِأَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ ثُمَّ أَقَرَّ فِي مَجْلِسٍ آخَرَ بِأَلْفٍ مُنَكَّرٍ لَا رِوَايَةَ لِهٰذَا، وَلٰكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَجِبَ أَلْفَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ: (اور ان جگہوں کے علاوہ میں نکرہ خاص ہوتا ہے؛ کیوں کہ اس کی دلالت

فرد پر ہوتی ہے لیکن وہ مطلق ہوتا ہے جب انشا میں ہو) جیسے: "ان تذبحوا بقرۃ" (اور اس سے سامع کے نزدیک واحد مجہول ثابت ہوتا ہے جب کہ وہ اخبار میں ہو جیسے: رایت رجلاً تو جب اس کا نکرہ سے اعادہ کیا جائے تو وہ اس نکرہ کا عین ہوگا؛ کیوں کہ لام میں عہد اصل ہے اور جب معرفہ سے اعادہ کیا جائے تو ثانی اول کا غیر ہوگا اور اگر معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو دوسرا پہلے کا عین ہوگا تو معتبر ثانی کا نکرہ اور معرفہ ہوتا ہے (حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اللہ تعالیٰ کے قول "ان مع العسر یسرا" کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ ہرگز ایک مشکل دو آسانیوں پر غالب نہیں آسکتی اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ تاکید ہے اور اگر دو مرتبہ کسی نے ایسے ہزار کا اقرار کیا جو چیک کے ساتھ مقید ہے تو ایک ہزار واجب ہوگا اور اگر نکرہ کے طور پر اقرار کیا تو دو ہزار واجب ہوں گے امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک، مگر یہ کہ مجلس متحد ہو) تو اقسام عقلی طور پر چار ہیں چناں چہ اللہ تعالیٰ کے قول "کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول" میں نکرہ کا معرفہ کے ساتھ اعادہ کیا گیا ہے اور اس کے قول "فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا" میں نکرہ کا نکرہ کے ساتھ اور معرفہ کا معرفہ کے ساتھ اعادہ کیا گیا ہے اور اس معرفہ کی نظیر مذکور نہیں ہے جس کا نکرہ کے ساتھ اعادہ کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی نے ایسے ایک ہزار کا اقرار کیا جو چیک کے ساتھ مقید ہو پھر دوسری مجلس میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کیا جو نکرہ یعنی غیر مقید ہے، اس کی روایت نہیں ملتی مگر مناسب یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک دو ہزار واجب ہوں۔

تشریح : سابق میں یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ نکرہ تحت نفی یا تحت شرط واقع ہو یا صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ عموم کا فائدہ دے گا، یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ مذکورہ بالا مقامات کے علاوہ اگر نکرہ آجائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: (۱) وہ نکرہ انشا میں ہوگا (۲) وہ نکرہ اخبار میں ہوگا، پہلی صورت میں نکرہ خاص ہوگا لیکن اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوگا جیسے: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَۃً" یہاں "بقرۃ" نکرہ ہے جو تحت نفی یا تحت شرط واقع نہیں ہے اور نہ ہی صفت عامہ

کے ساتھ موصوف ہے لیکن انشا میں ہے؛ لہذا البقرہ خاص ہوگا اور اس سے مراد ایک گائے ہوگی مگر وہ گائے اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوگی، چناں چہ بنی اسرائیل کوئی بھی ایک گائے ذبح کر دیتے، حکم باری کی تعمیل ہو جاتی اور ان کا مقصد حاصل ہو جاتا مگر ان لوگوں نے بار بار سوال کر کے خود اپنے لیے تنگی پیدا کر لی تھی جس کے نتیجے میں انھیں ایک مخصوص گائے ذبح کرنی پڑی کما قیل تحت ھذہ الآیۃ: "لو ذبحوا ای بقرۃ ارادوا لاجزأتھم ولکن شددوا علی انفسھم فشدد اللہ علیھم" اور دوسری صورت میں نکرہ سے ایک فرد ثابت ہوگا اور وہ فرد سامع کے اعتبار سے مجہول ہوگا جیسے: "رأیت رجلا" یہاں رجلا نکرہ ہے جو اخبار میں واقع ہے؛ لہذا اس سے مراد ایک فرد ہوگا جو سامع کے نزدیک مجہول ہوگا اگر چہ متکلم کے نزدیک متعین ہو۔

فاذا اعیدت نکرۃ: سابق میں نکرہ اور معرفہ کا مفید عموم ہونا بیان کیا گیا ہے اب یہاں سے اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نکرہ اور معرفہ اگر دونوں ایک جگہ جمع ہو جائیں تو اس کا کیا حکم ہوگا چناں چہ فرمایا کہ اگر نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا گیا تو اس سے مراد پہلے کا غیر ہوگا یعنی دونوں کا مصداق الگ الگ ہوگا اور اگر اسے دوبارہ معرفہ کی صورت میں ذکر کیا جائے تو دوسرا پہلے کا عین ہوگا یعنی دونوں کا مصداق ایک ہی ہوگا؛ کیوں کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لیے ہو اور یہاں عہد پر محمول کرنا ممکن ہے؛ لہذا اسے عہد پر محمول کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ اس سے مراد پہلے ہی والا فرد ہے اور اگر معرفہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جائے تو وہ پہلے کا غیر ہوگا اور معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو وہ پہلے کا عین ہوگا گویا اعتبار دوسرے کا ہے کہ دوسرا اگر نکرہ ہوتو وہ پہلے کا غیر ہوگا خواہ پہلی بار اسے معرفہ ذکر کیا گیا ہو یا نکرہ اور دوسرا اگر معرفہ ہوتو وہ پہلے کا عین ہوگا خواہ پہلی مرتبہ اسے معرفہ کی صورت میں ذکر کیا گیا ہو یا نکرہ کی صورت میں، اس طرح کل چار صورتیں ہو گئیں: (۱) نکرہ کا اعادہ نکرہ سے ہو (۲) نکرہ کا اعادہ معرفہ سے ہو (۳) معرفہ کا اعادہ نکرہ سے ہو (۴) معرفہ کا اعادہ معرفہ سے ہو۔ پہلی اور چوتھی صورت کی مثال اللہ رب العزت کا ارشاد ہے "فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا" یہاں "

"العسر" کو دوبارہ بھی معرفہ ذکر کیا گیا ہے؛ لہذا عسر ثانی عسر اول کا عین ہوگا اور "یسر" کو دوبارہ بھی نکرہ ذکر کیا گیا ہے؛ لہذا یسر ثانی یسر اول کا غیر ہوگا تو اس طرح آیت میں ایک عسر اور دو یسر ہوئے۔ اس کا ثبوت حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول سے بھی ہوتا ہے "لن یغلب عسر علی یسرین" یعنی ایک عسر دو یسر پر غالب نہ ہو سکے گا مگر صاحب توضیح کے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ اسے تاکید پر محمول کیا جائے یعنی دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید ہو جیسے: بولتے ہیں "اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کِتَاباً، اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کِتَاباً" تو یہاں دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید ہے، نہ یہ کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں، اس طرح آیت میں عسر بھی ایک ہوگا اور یسر بھی ایک ہوگا اس تقدیر پر یہ آیت کریمہ پہلی اور چوتھی صورت کی مثال نہیں ہوگی۔ دوسری صورت کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے "کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول" جیسا کہ ہم نے فرعون کی طرف ایک رسول بھیجا تو فرعون نے اس رسول کی نافرمانی کی، یہاں لفظ "رسول" اولاً نکرہ مذکور ہے پھر اس کا معرفہ کے ساتھ اعادہ کیا گیا ہے تو ان دونوں کا مصداق ایک ہی ہوگا یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام جنہیں فرعون کی طرف بھیجا گیا تھا اور چوتھی صورت کی مثال نص میں موجود نہیں ہے البتہ اس کی مثال میں یہ مسئلہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ کسی نے ایک مجلس میں ایسے ایک ہزار روپے کا اقرار کیا جو چیک اور دستاویز کے ساتھ مقید ہے پھر اسی نے دوسری مجلس میں ایسے ایک ہزار روپے کا اقرار کیا جو چیک اور دستاویز کے ساتھ مقید نہیں ہے تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے کا غیر ہوگا اور اقرار کرنے والے پر دو ہزار روپے لازم ہوں گے۔

فائدہ (۱): یہاں یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ اقرار کرنے والے پر دو ہزار اسی وقت واجب ہوں گے جب اقرار ثانی کے لیے مجلس بھی دوسری ہو اور گواہ بھی دوسرے ہوں! کیوں کہ اگر مجلس دوسری ہو مگر گواہ وہی ہوں جو پہلی مجلس میں تھے تو دوسرا اقرار پہلے والے گواہوں کی گواہی کے ساتھ اقرار اول کے لیے تاکید ہوگا اور اگر دوسرے اقرار کے وقت گواہ دوسرے ہوں مگر مجلس پہلی ہی ہو جب بھی دوسرا اقرار پہلے کی تاکید ہوگا، ملاجیون

علیہ الرحمہ نے "نور الانوار" میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

فائدہ (۲): اوپر جو چار صورتیں مذکور ہیں یہ اسی وقت معانی مذکورہ کے لیے مفید ہیں جب کہ کلام قرینے سے خالی ہو ورنہ اگر اس کے خلاف کسی دوسرے معنی پر قرینہ موجود ہو تو وہی معنی مراد ہوگا مثلاً: پہلی صورت یہ ہے کہ نکرہ کا اعادہ اگر نکرہ سے ہو تو دوسرا پہلے کا غیر ہوگا حالاں کہ قرآن مجید کی آیت "وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ" میں اس کے خلاف ہے؛ کیوں کہ یہاں نکرہ کا اعادہ نکرہ سے کیا گیا ہے مگر دوسرا پہلے کا عین ہے، غیر نہیں ہے۔ اسی طرح دوسری صورت یہ ہے کہ نکرہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو دوسرا پہلے کا عین ہوگا حالاں کہ آیت کریمہ "وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا" میں اس کے خلاف ہے؛ کیوں کہ لفظ کتاب اولاً نکرہ مذکور ہے پھر معرفہ سے اس کا اعادہ کیا گیا ہے مگر مراد دوسرے سے پہلے کا غیر ہے یعنی اول سے مراد قرآن پاک ہے اور ثانی سے مراد توریت اور انجیل ہے۔ اسی طرح تیسری صورت یہ ہے کہ جب معرفہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جائے تو دوسرا پہلے کا غیر ہوتا ہے حالاں کہ آیت کریمہ "إِنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ" میں اس کے خلاف ہے؛ کیوں کہ دونوں کا مصداق ایک ہی ہے جب کہ پہلا الٰہ اضافت کی بنا پر معرفہ ہے اور دوسرا نکرہ؛ لہٰذا دونوں کا مصداق الگ الگ ہونا چاہیے مگر یہاں دونوں کا مصداق ایک ہی ہے۔ اسی طرح چوتھی صورت یہ ہے کہ معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو دوسرا پہلے کا عین ہوگا حالاں کہ آیت کریمہ "وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ" میں اس کے خلاف ہے؛ کیوں کہ یہاں معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا گیا ہے اس کے باوجود دونوں کا مصداق الگ الگ ہے، اول سے مراد قرآن مجید ہے اور ثانی سے مراد توریت و انجیل ہیں

یہ ساری تفصیل نور الانوار میں موجود ہے۔

(وَمِنْهَا أَيٌّ، وَهِيَ نَكِرَةٌ تَعُمُّ بِالصِّفَةِ فَإِنْ قَالَ أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ فَضَرَبُوهُ عَتَقُوا جَمِيعًا، وَإِنْ قَالَ أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبْتَهُ لَا يَعْتِقُ إِلَّا وَاحِدٌ، فَإِنْ

لأن في الأول وصفه بالضرب فصار عامًا به، وفي الثاني قطع الوصف عنه، وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لأن في الأول وصفه بالضاربية، وفي الثاني بالمضروبية. وههنا فرق آخر، وهو أن أيًّا لا يتناول إلا الواحد المنكر في الأول) أي في قوله أي عبيدي ضربك فهو حر (لما كان عتقه) أي عتق الواحد المنكر (متعلقًا بضربه مع قطع النظر عن الغير فتعلق بكل واحد بالاعتبار) لأنه شرط الحنث لا يبطل الوحدة، (ولو لم نقل هذا) أي عتق كل واحد (وليس البعض أولى من البعض ليبطل) أي الكلام (بالكلية، وفي الثاني) (وهو قوله أي عبيدي ضربته (يعتق الواحد، ويتخير فيه الفاعل) لأن هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول (نحو "أيما إهاب دبغ فقد طهر") هذا نظير الأول فإن طهارته متعلقة بدباغه من غير أن يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم (ونحو كل أي خبز تريده) هذا نظير الثاني فإن التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من أكل كل واحد بل أكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب، ويصلح هذا الكلام للتخيير في العرف.

ترجمہ: (ان) الفاظ عام میں سے "ای" ہے اور یہ ایسا نکرہ ہے جو صفت کے ساتھ عام ہوتا ہے تو اگر کسی نے کہا "ای عبیدی ضربک فھو حر" یعنی میرے جس غلام نے تجھے مارا وہ آزاد ہے تو سب نے اس کو مارا تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے اور اگر کہا "ای عبیدی ضربتہ فھو حر" یعنی میرے جس غلام کو تو نے مارا وہ آزاد ہے تو صرف ایک غلام آزاد ہوگا، اصولیین نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ پہلے میں "ای" کو ضرب کے ساتھ متصف کیا ہے لہذا وہ اس کی وجہ سے عام ہو گیا اور دوسرے میں وصف ضرب کو اس سے منقطع کر دیا ہے اور نحو کی جہت سے یہ فرق مشکل ہے؛ کیوں کہ پہلی صورت میں اس کو ضاربیت سے متصف کیا ہے اور دوسری صورت میں مضروبیت سے متصف کیا ہے اور یہاں ایک دوسرا فرق بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ "ای" واحد منکر کو شامل

ہوتا ہے تو پہلی صورت میں) یعنی قائل کے قول " ای عبیدی ضربک فهو حر " میں (جب اس کا حق) یعنی واحد منکر کا حق (اس کے ضرب پر معلق ہے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے تو ہر ایک آزاد ہو جائے گا اس اعتبار سے کہ وہ منفرد ہے: لہذا اس وقت وحدت باطل نہیں ہوگی اور اگر یہ ثابت نہ ہو) یعنی ہر ایک کی آزادی (زائد بعض، بعض سے اولی بھی نہیں ہے تو باطل ہو جائے گا) یعنی کلام (بالکلیہ اور دوسری صورت میں) اور وہ اس کا قول " ای عبیدی ضربته " ہے واحد ثابت ہوگا اور فاعل اس میں مختار ہوگا) اس لیے کہ یہاں فاعل مخاطب ہے تخییر ممکن ہے برخلاف پہلی صورت کے (جیسے " ایسما اهاب دبغ فقد طهر ") یہ پہلی صورت کی نظیر ہے: اس لیے کہ چمڑے کی طہارت اس کی دباغت سے متعلق ہے بغیر اس کے کہ اس کے لیے کوئی فاعل معین ہو جس سے تخییر ممکن ہو، لہذا اس کی دلالت عموم پر ہوگی (اور جیسے " کل ای خبز ترید ") یہ دوسری صورت کی نظیر ہے: اس لیے کہ یہاں فاعل مخاطب ہے تخییر ممکن ہے تو وہ ہر ایک کے کھانے پر قادر نہیں ہوگا بلکہ کسی ایک کے کھانے پر قادر ہوگا لیکن اس میں مخاطب مختار ہوگا اور عرف میں اس طرح کا کلام تخییر کے لیے ہوتا ہے۔

تشریح: الفاظ عام میں سے "ای" بھی ہے، اس کی وضع تو خصوص کے لیے ہوئی ہے مگر صفت کے عام ہو جانے کی وجہ سے یہ بھی عام ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے کہا "ای عبیدی ضربک فهو حر " تو اگر تمام غلاموں نے مخاطب کو مارا تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے اور اگر کہا " ای عبیدی ضربته فهو حر " تو اس صورت میں اگر تمام غلاموں کو مخاطب نے مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک غلام آزاد ہوگا اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو بالترتیب مارا تو جس کو سب سے پہلا مارا وہ آزاد ہو گا جائے گا اور اگر مخاطب نے ان غلاموں کو یکبارگی مارا تو آقا جس کو چاہے آزادی کے لیے متعین کر دے وہ اس سلسلے میں مختار ہوگا۔

فانهوا الاان فی الاول: یہاں سے دونوں صورتوں کے درمیان فرق بیان کیا جا رہا ہے کہ پہلی صورت میں "ای" کو ضاربیت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے اور ضاربیت صفت

عام ہے، لہذا صفت عامہ کی وجہ سے موصوف بھی عام ہوگا اور تمام غلام آزاد ہو جائیں گے جب کہ دوسری صورت میں "ای" کو وصفیت یعنی ضاربیت سے منقطع کر دیا گیا ہے اس لیے کہ اس صورت میں ضرب مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ "ای" کی طرف تو جب اس مثال میں "ای" کو وصف ضاربیت کے ساتھ موصوف نہیں کیا گیا ہے تو صفت عامہ نہ ہونے کی وجہ سے موصوف بھی عام نہ ہوگا اور جب موصوف عام نہ ہوگا تو صرف ایک غلام ہی آزاد ہوگا مگر ماتن کو یہ فرق پسند نہیں ہے اس لیے اس پر اعتراض کیا ہے اعتراض سمجھنے سے پہلے بطور تمہید یہ ذہن نشین کر لیں کہ وصف کی دو قسمیں ہیں: (۱) وصف نحوی: اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی متبوع میں پایا جائے اور وہ تابع متبوع سے مؤخر ہو (۲) وصف معنوی: قائم بالغیر کو کہتے ہیں، اب اعتراض سنیے:

اعتراض: وصف سے مراد کیا ہے؟ وصف نحوی یا وصف معنوی، اگر وصف نحوی مراد ہے تو دونوں مثالوں میں کوئی وصف نہیں ہے اس لیے کہ لفظ "ای" موصولہ ہوگا یا شرطیہ، موصولہ ہونے کی صورت میں اس کا مابعد صلہ ہوگا اور شرطیہ ہونے کی صورت میں اس کا مابعد شرط ہوگا بہر حال اس کا مابعد صلہ ہوگا یا شرط ہوگا وصف نہیں ہوگا اور اگر وصف سے آپ کی مراد وصف معنوی ہے تو دونوں مثالوں میں وصف معنوی موجود ہے وہ اس طرح کہ پہلی مثال میں ضاربیت وصف معنوی ہے اور دوسری مثال میں مضروبیت وصف معنوی ہے؛ لہذا دونوں کے درمیان فرق کرنا صحیح نہیں ہے۔

وههنا فرق آخر: چوں کہ مذکورہ بالا فرق مصنف کے نزدیک درست نہیں ہے اس لیے ان دونوں مثالوں کے درمیان ایک دوسرا فرق بیان کر رہے ہیں کہ "ای" واحد منکر کو شامل ہوتا ہے یعنی ایک فرد کو بغیر کسی تعیین کے شامل ہوتا ہے تو پہلی مثال میں آزادی کا حکم غلاموں میں سے ایک غیر معین غلام کے حق میں ثابت ہوگا تو اب جس غلام میں وصف ضرب پایا جائے گا وہ غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے اس وصف میں منفرد ہوگا؛ لہذا ان تمام غلاموں کے حق میں آزادی کا حکم ثابت ہوگا جن میں وصف ضرب پایا جائے گا؛ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے منفرد ہے تو وحدت والا معنی بھی باقی رہا

اور حکم بھی عام ہو گیا، اگر یہاں عموم ثابت نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا آزادی کا ثبوت بعض کے لیے ہوگا اور بعض کے لیے نہیں ہوگا یا کسی کے لیے نہیں ہوگا، شق اول باطل ہے کیوں کہ اس صورت میں ترجیح بلا مرجح کا اعتراض وارد ہوگا؛ اس لیے کہ سب غلام برابر ہیں بعض کو بعض پر ترجیح حاصل نہیں ہے، اور شق ثانی اس لیے باطل ہے کہ اگر آزادی کا ثبوت ایک غلام کے حق میں بھی نہ ہو تو کلام باطل ہو جائے گا اور جب یہ دونوں شقیں باطل ہیں تو عموم ماننا پڑے گا اور سارے غلام اس صورت میں آزاد ہو جائیں گے، جب کہ دوسری صورت میں یہ حکم نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس صورت میں قائل نے ضرب کی نسبت مخاطب کی طرف کی ہے تو جس کو وہ پہلے مارے گا آزادی کا ثبوت اسی کے حق میں ہوگا، اگر وہ علی الترتیب مارے جب تو ظاہر ہے کہ آزادی کا حکم مضروب اول میں ثابت ہوگا؛ کیوں کہ جس وقت اسے مارا گیا اس کا کوئی مزاحم نہیں تھا اور جب اس کے بعد والوں کو مارا گیا تو مضروب اول ان کا مزاحم تھا لہٰذا عدم مزاحمت کی وجہ سے مضروب اول آزاد ہو جائے گا اور اگر مخاطب نے ان غلاموں کو یکبارگی مارا تو آزادی کے لیے ایک غلام کو متعین کرنے میں آقا کو اختیار حاصل ہوگا؛ کیوں کہ آزادی آقا کی طرف سے آئی ہے لہٰذا تعیین کا اختیار بھی اسی کو ہوگا نہ کہ مارنے والے مخاطب کو، حاصل یہ ہوا کہ پہلی صورت میں تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری صورت میں ایک غلام آزاد ہوگا۔

نحو ایما اھاب دبغ: یہاں سے مصنف دونوں کی نظیر بیان کر رہے ہیں پہلی صورت کی نظیر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ایما اھاب دبغ فقد طھر" یعنی جس چمڑے کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہو جاتا ہے۔ یہاں چمڑے کی پاکی کو دباغت پر معلق کیا گیا ہے مگر کسی فاعل کی تعیین نہیں ہے کہ دباغت دینے والا کون ہو؛ اس لیے جس چمڑے میں وصف دباغت پایا جائے گا وہ پاک ہو جائے گا تو اسی طرح پہلی صورت میں غلام کی آزادی کو وصف ضرب پر معلق کیا گیا ہے تو جس غلام میں یہ وصف پایا جائے گا وہ آزاد ہو جائے گا اور دوسری صورت کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو کہا "کل ای خبز ترید" یعنی تم جو روٹی چاہو کھاؤ تو یہاں مخاطب کی طرف ارادے کی

نسبت کی گئی ہے اس لیے یہاں فاعل مخاطب کی جانب سے تخییر ممکن ہے کہ وہ جس روٹی کو اختیار کرے گا صرف اسی روٹی کو کھانے کی اجازت ہوگی، تمام روٹیاں کھانے کی اس کے لیے گنجائش نہ ہوگی تو اسی طرح دوسری صورت میں فاعل مخاطب کی جانب سے تخییر ممکن ہے اس لیے وہاں بھی وہی غلام آزاد ہوگا جس کو وہ اختیار کرے گا، تمام غلام آزاد نہ ہوں گے۔

(وَمِنْهَا مَنْ، وَهِيَ تَقَعُ خَاصًّا كَقَوْلِهِ تَعَالَى "وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ" فَإِنَّ الْمُرَادَ بَعْضٌ مَخْصُوصٌ مِنَ الْمُنَافِقِينَ (وَتَقَعُ عَامًّا فِي الْعُقَلَاءِ إِذَا كَانَ لِلشَّرْطِ نَحْوُ "مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ" فَإِنْ قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيدِي عِتْقَهُ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاءُوا عَتَقُوا، وَإِنْ قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيدِي عِتْقَهُ فَأَعْتِقْهُ فَشَاءَ الْكُلَّ يَعْتِقُ الْكُلَّ عِنْدَهُمَا عَمَلًا بِكَلِمَةِ الْعُمُومِ، وَمِنْ لِلْبَيَانِ، وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَعْتِقُهُمْ إِلَّا وَاحِدًا لِأَنَّ مِنْ لِلتَّبْعِيضِ إِذَا دَخَلَ عَلَى ذِي أَبْعَاضٍ كَمَا فِي كُلْ مِنْ هٰذَا الْخُبْزِ، وَلِأَنَّهُ مُتَيَقَّنٌ) أَيِ الْبَعْضُ مُتَيَقَّنٌ لِأَنَّ مِنْ إِذَا كَانَ لِلتَّبْعِيضِ فَظَاهِرٌ، وَإِنْ كَانَ لِلْبَيَانِ فَالْبَعْضُ مُرَادٌ فَإِرَادَةُ الْبَعْضِ مُتَيَقَّنَةٌ، وَإِرَادَةُ الْكُلِّ مُحْتَمَلَةٌ (فَتُوجِبُ رِعَايَةَ الْعُمُومِ وَالتَّبْعِيضِ، وَفِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى هٰذَا مُرَاعًى لِأَنَّ عِتْقَ كُلٍّ مُعَلَّقٌ بِمَشِيئَتِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ فَكُلُّ وَاحِدٍ بِهٰذَا الِاعْتِبَارِ بَعْضٌ) أَيْ كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ بَعْضٌ مِنَ الْمَجْمُوعِ فَيَعْتِقُ كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ رِعَايَةِ التَّبْعِيضِ (بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَإِنَّ الْمُخَاطَبَ إِنْ شَاءَ الْكُلَّ فَمَشِيئَةُ الْكُلِّ مُجْتَمِعَةٌ فِيهِ فَيَبْطُلُ التَّبْعِيضُ، وَهٰذَا الْفَرْقُ، وَالْفَرْقُ الْأَخِيرُ فِي أَيٍّ مِمَّا تَفَرَّدْتُ بِهِ.

ترجمہ: (اور الفاظ عام میں سے "من" ہے اور وہ خاص واقع ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی کا قول " ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك ") اس لیے کہ مراد بعض مخصوص منافقین ہیں (اور ذوی العقول میں عام واقع ہوتا ہے جب شرط کے لیے ہو جیسے: " من دخل دار ابی سفیان فھو امن " تو اگر کسی نے کہا " من شاء من عبیدی عتقه فھو حر " اور سب نے آزادی چاہی تو سب آزاد ہو جائیں گے اور اگر

کہ: "من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه" یعنی تم میرے غلاموں میں سے جس کو آزاد کرنا چاہو آزاد کر دو، پس مخاطب نے سب کی آزادی چاہی تو صاحبین کے نزدیک "مَن" کے عموم پر عمل کرتے ہوئے سب آزاد ہو جائیں گے اور "مِن" بیان کے لیے ہوگا اور امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک ایک کو چھوڑ کر سب آزاد ہو جائیں گے؛ کیوں کہ "مِن" جب ذوی العقول پر داخل ہو تو تبعیض کے لیے آتا ہے جیسے: کل من هذا الخبز" اور اس لیے کہ وہ متیقن ہے) یعنی بعض یقینی ہے؛ اس لیے کہ "مِن" تبعیض کے لیے ہو جب تو ظاہر ہے اور اگر بیان کے لیے ہو جب بھی بعض مراد ہوں گے تو بعض کو مراد لینا یقینی ہے اور کل کو مراد لینا محتمل ہے (تو عموم اور تبعیض کی رعایت واجب ہوگی اور مسئلہ اولی میں اس کی رعایت کی گئی ہے؛ کیوں کہ ہر ایک کی آزادی اس کی مشیت پر معلق ہے اس کے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے تو ہر ایک اس اعتبار سے بعض ہے) یعنی ہر ایک غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے مجموع کا بعض ہے؛ لہذا تبعیض کی رعایت کے ساتھ ہر ایک آزاد ہو جائے گا، برخلاف "من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه" کے؛ اس لیے کہ مخاطب اگر کل کی آزادی چاہے تو اس میں کل کی مشیت مجتمع ہوگی؛ لہذا تبعیض باطل ہو جائے گی، یہ فرق اور "ای" کے مسئلے میں دوسرا فرق ان چیزوں سے ہے جن میں منفرد ہوں۔

تشریح: الفاظ عام میں سے "مَن" بھی ہے لیکن یہ عموم میں محکم نہیں ہے کبھی یہ عام ہوتا ہے تو کبھی خاص بھی ہوتا ہے یعنی اس میں عموم و خصوص دونوں کا احتمال ہوتا ہے "مَن" کے خاص ہونے کی مثال پیش کرتے ہوئے ماتن نے یہ آیت کریمہ نقل کی ہے "ومنهم من یستمعون الیک ومنهم من ینظر الیک" یہاں "مَن" سے مراد تمام منافقین نہیں ہیں بلکہ بعض منافقین ہیں؛ لہذا "مَن" کا استعمال یہاں خصوص کے لیے ہوا ہے، اور جب "مَن" کا استعمال ذوی العقول میں معنی شرط کے لیے ہوگا تو وہ عام ہوگا جیسے: فتح مکہ کے موقع پر سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا "من دخل دار ابی سفیان فهو امن" یعنی جو ابو سفیان کے گھر میں داخل ہوگا وہ مامون ہوگا، تو یہاں "مَن" عام ہے اور جتنے بھی ابو سفیان کے گھر میں داخل ہوں گے سب

ماموں ہوں گے۔

فاذا قال : یہاں سے کلمہ "مَن" کے عموم پر تفریع بیان کی جارہی ہے کہ اگر کسی نے کہا "من شاء من عبیدی عتقه فهو حر" یعنی میرے غلاموں میں سے جس نے اپنی آزادی چاہی وہ آزاد ہے پس اگر تمام غلاموں نے آزادی چاہی تو سب کے سب آزاد ہوجائیں گے لیکن اگر اس نے کہا "من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه" یعنی اے مخاطب تو میرے غلاموں میں سے جس کو آزاد کرنا چاہے آزاد کردے اور مخاطب نے سب کو آزاد کرنا چاہا تو صاحبین کے نزدیک سارے غلام آزاد ہوجائیں گے اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک غلام کو چھوڑ کر باقی سب آزاد ہوجائیں گے، اگر اس نے بالترتیب غلاموں کو آزاد کیا تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا باقی سب آزاد ہوجائیں گے اور اگر اس نے یکبارگی سب کو آزاد کردیا تو کسی بھی ایک غلام کو چھوڑ کر سب آزاد ہوجائیں گے اور اس ایک غلام کی تعیین کا اختیار مولی کو حاصل ہوگا۔

صاحبین کی دلیل : یہاں "مَن" عموم کے لیے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ سب کے سب غلام آزاد ہوجائیں، باقی رہی بات "مِن" کی تو وہ بیانیہ ہے، تبعیضیہ نہیں ہے اس طرح مَن کے عموم پر بھی عمل ہوگیا اور "مِن" کے معنی کی بھی رعایت ہوگئی۔

امام ابو حنیفه کی دلیل : یہاں کلمہ "مَن" عموم کے لیے ہے اور "مِن" تبعیض کے لیے ہے، بیان کے لیے نہیں؛ کیوں کہ "مِن" جب اجزا والی شی پر داخل ہوتا ہے تو اس وقت تبعیض کے لیے ہوتا ہے یعنی اپنے مدخول کے بعض افراد پر دلالت کرتا ہے جیسے "کل من هذا الخبز" یہاں "خبز" چوں کہ ذی ابعاض ہے اس لیے "مِن" تبعیضیہ ہوا یہی وجہ ہے کہ مخاطب کے لیے پوری روٹی کھانے کی گنجائش نہیں ہوگی تو اسی طرح "عبید" بھی ذی الابعاض ہے؛ لہذا یہاں "مِن" تبعیضہ ہوگا اور جب مِن تبعیضیہ ہوگا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے۔

ولانه متيقن : یہاں سے امام اعظم ابوحنیفہ کی جانب سے دوسری دلیل دی جارہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں بعض کو مراد لینا متیقن ہے خواہ مِن کو تبعیضہ قرار

دیں یا نہ دیں۔ پہلی صورت میں تو ظاہر ہے اور دوسری صورت میں اس لیے کہ جب تمام افراد مراد ہوں گے تو بعض افراد بھی مراد ہوں گے البتہ بعض افراد کو مراد لینا یقینی ہے اور تمام افراد کو مراد لینا محتمل ہے اور یہ تو سب جانتے ہیں کہ محتمل کو چھوڑ کر یقینی مراد لینا بہتر ہوتا ہے لہذا امام کہتے ہیں کہ تمام غلام آزاد نہیں ہوں گے۔

وفي المسئلة الاولى هذا مراعى: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا جا رہا ہے

اعتراض: جس طرح مسئلہ ثانیہ میں "من" عموم کے لیے اور "من" تبعیض کے لیے ہے، اور دونوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ تمام غلام آزاد ہوں گے اسی طرح مسئلہ اولی میں بھی تو "من" عموم کے لیے اور "من" تبعیض کے لیے ہے لہذا یہاں بھی دونوں کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے تمام غلاموں کو آزاد نہیں ہونا چاہیے جب کہ پہلے مسئلے میں آپ سب کی آزادی کے قائل ہیں۔

جواب: مسئلہ اولی میں بھی دونوں کی رعایت کی گئی ہے وہ اس طرح کہ پہلے مسئلے میں غلاموں کی آزادی ان کی مشیت پر معلق کی گئی ہے تو جب تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں گے تو ان میں سے ہر ایک غلام اپنے علاوہ سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہوگا اس طرح "من" تبعیضیہ پر بھی عمل ہو جائے گا اور چوں کہ ایک ایک کر کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اس لیے "من" کے عموم پر بھی عمل ہو جائے گا، جب کہ دوسرے مسئلے میں مشیت کو مخاطب پر معلق کیا گیا ہے، لہذا اگر وہ تمام کی آزادی کو چاہے تو تمام کی مشیت اکٹھا ہوگی اور تمام کے آزاد ہونے کی صورت میں تبعیض کا معنی باقی نہیں رہے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ فرق اور "ای" والے مسئلے میں دوسرا فرق ان چیزوں میں سے ہے جن میں میں منفرد ہوں۔ یعنی یہ فرق کسی اور نے بیان نہیں کیا، یہ مصنف کی امتیازی خصوصیات سے ہے جس کو آپ نے تحدیث نعمت کے طور پر بیان فرمایا ہے۔

(وَمِنْهَا مَا فِي غَيْرِ الْعُقَلَاءِ ، وَقَدْ يُسْتَعَارُ لِمَنْ فَإِنْ قَالَ : إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا ، وَجَارِيَةً لَمْ تُعْتَقْ لِأَنَّ الْمُرَادَ الْكُلُّ ، وَإِنْ قَالَ طَلِّقِي نَفْسَكِ مِنْ ثَلَاثٍ مَا شِئْتِ تُطَلِّقُ مَا دُونَهَا وَعِنْدَهُمَا الْكُلَّ .

زللا منزو خصیصتا،

ترجمہ: اور الفاظ عام میں سے "ما" ہے جس کا استعمال غیر ذوی العقول میں ہوتا ہے اور کبھی اسے "من" کے لیے مستعار لیا جاتا ہے تو اگر کسی نے کہا "ان کان ما فی بطنک غلاما فانت حرۃ" یعنی اگر تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ بچہ ہے تو تو آزاد ہے وہیں اس نے ایک بچہ اور ایک بچی دونوں جنم دیے تو وہ باندی آزاد نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ مراد کل ہے اور اگر کہا "طلقی نفسک من ثلاث ما شئت" یعنی تو خود کو طلاق دے لے اس کے تین سے جو تو چاہے تو وہ خود کو تین سے کم طلاق دے سکتی ہے اور صاحبین کے نزدیک تین طلاق دے سکتی ہے اور ان دونوں کی وجہ گزر چکی۔

تشریح: عام کے الفاظ میں سے "ما" بھی ہے جس کا استعمال غیر ذوی العقول کے لیے ہوتا ہے، ہاں کبھی کبھی اسے "من" کے لیے مستعار لیا جاتا ہے یعنی جس طرح "من" کا استعمال ذوی العقول کے لیے ہوتا ہے اسی طرح "ما" کا استعمال بھی کبھی کبھی ذوی العقول کے لیے ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "والسماء وما بناھا" قسم ہے آسمان کی اور اس کی جس نے آسمان کو بنایا تو یہاں "ما" سے مراد اللہ رب العزت کی ذات ہے۔

فان قال: یہاں سے کلمہ "ما" کے عام ہونے پر تفریع بیان کی جا رہی ہے کہ اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا "ان کان ما فی بطنک غلاما فانت حرۃ" یعنی تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ تمام کا تمام لڑکا ہے تو تو آزاد ہے، اور اس باندی نے ایک لڑکا جنا اور ایک لڑکی جنی تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس مثال میں کلمہ "ما" عام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر سب کا سب لڑکا ہے تو تو آزاد ہے، مگر جب لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے تو سب کا سب لڑکا نہیں ہوا بلکہ اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس کا کچھ حصہ لڑکا اور کچھ حصہ لڑکی ہے؛ اس لیے آزادی کی شرط پوری نہیں ہوئی اور جب آزادی کی شرط پوری نہیں ہوئی تو وہ باندی آزاد بھی نہ ہوگی، اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "طلقی نفسک من ثلاث ما شئت" تو صاحبین کے نزدیک اس

صورت میں عورت خود کو تین طلاق دے سکتی ہے؛ کیوں کہ "ما" یہاں عام ہے اور "مِن" بیان کے لیے ہے؛ جب کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس صورت میں عورت کو تین سے کم طلاق دینے کا اختیار ہوگا؛ کیوں کہ ان کے نزدیک "مِن" تبعیضیہ ہے تو "ما" کے عموم اور "مِن" کے تبعیضیہ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ عورت کو تین سے کم طلاق دینے کا اختیار ہو ورنہ مِن تبعیضیہ کا معنی باطل ہو جائے گا۔

وَمِنْهَا كُلٌّ، وَجَمِيعٌ، وَهُمَا مُحْكَمَانِ فِي عُمُومِ مَا دَخَلَا عَلَيْهِ بِخِلَافِ سَائِرِ أَدَوَاتِ الْعُمُومِ فَإِنْ دَخَلَ كُلٌّ عَلَى النَّكِرَةِ فَلِعُمُومِ الْأَفْرَادِ، وَإِنْ دَخَلَ عَلَى الْمَعْرِفَةِ فَلِلْمَجْمُوعِ قَالُوا عُمُومُهُ عَلَى سَبِيلِ الِانْفِرَادِ أَيْ يُرَادُ كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ، وَهَذَا إِذَا دَخَلَ عَلَى النَّكِرَةِ فَإِنْ قَالَ كُلُّ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا يَسْتَحِقُّ كُلُّ وَاحِدٍ النَّفْلَ تَامًّا إِذْ فِي كُلِّ فَرْدٍ قَطْعُ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ فَكُلٌّ أَوَّلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُتَخَلِّفِ بِخِلَافِ مَنْ دَخَلَ، وَهُنَا فَرْقٌ آخَرُ وَهُوَ أَنَّ مَنْ دَخَلَ أَوَّلًا عَامٌّ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ فَإِنَّ هُنَاكَ إِنْ دَخَلَ خَمْسَةٌ مَعًا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شَيْءٌ فَإِذَا أُضِيفَ الْكُلُّ إِلَيْهِ اقْتَضَى عُمُومًا آخَرَ لِئَلَّا يَلْغُوَ فَيَقْتَضِي الْعُمُومَ فِي الْأَوَّلِ فَتَعَدَّدَ الْأَوَّلُ، وَهَذَا الْفَرْقُ قَدْ تَفَرَّدْتُ بِهِ أَيْضًا، وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْأَوَّلَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفَرْدِ السَّابِقِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِمَّنْ هُوَ غَيْرُهُ فَفِي قَوْلِهِ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا يُمْكِنُ حَمْلُ الْأَوَّلِ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى، وَهُوَ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ أَمَّا فِي قَوْلِهِ كُلُّ مَنْ دَخَلَ أَوَّلًا فَلَمَّا دَخَلَ كُلٌّ عَلَى قَوْلِهِ مَنْ دَخَلَ أَوَّلًا فَاقْتَضَى التَّعَدُّدَ فِي الْمُضَافِ إِلَيْهِ، وَهُوَ مَنْ دَخَلَ أَوَّلًا فَلَا يُمْكِنُ حَمْلُ الْأَوَّلِ عَلَى مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ لِأَنَّ الْأَوَّلَ الْحَقِيقِيَّ لَا يَكُونُ مُتَعَدِّدًا فَيُرَادُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِيُّ، وَهُوَ السَّابِقُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُتَخَلِّفِ.

ترجمہ: (۱) اور عام کے الفاظ میں سے "کل" اور "جمیع" بھی ہیں اور یہ دونوں عام ہیں اس کے عموم میں جس پر یہ داخل ہوتے ہیں، برخلاف باقی الفاظ عموم کے کیونکہ اگر

"کـل" نکرہ پر داخل ہوگا تو عموم افراد کے لیے ہوگا اور اگر معرفہ پر داخل ہوگا تو مجموع
کے لیے ہوگا، اصولیین نے کہا ہے کہ اس کا عموم علی سبیل الانفراد ہے یعنی غیر سے قطع نظر ہر
ایک مراد ہوتا ہے (اور یہ اس وقت ہے جب وہ نکرہ پر داخل ہو (تو اگر کہا) "کـل مـن
دخل هذا الحصن اولا فله كذا من النفل" پس ایک ہی ساتھ دس آدمی داخل
ہوئے تو ہر ایک نفل تام کا مستحق ہوگا، کیوں کہ ہر ایک غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے منفرد
ہے تو ہر ایک پیچھے ہونے والے کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے، برخلاف "فـمـن
دخل" کے اور یہاں ایک دوسرا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ "من دخل اولا" میں لفظ
الاول عام ہے) کیوں کہ یہاں جب پانچ ایک ساتھ داخل ہوں گے تو ان کے لیے کچھ
بھی نہیں ہوگا (تو جب کل کی اس کی طرف اضافت کردی تو وہ دوسرے عموم کا تقاضا کرے گا
تاکہ وہ لغو نہ ہو تو پہلی صورت میں عموم کا تقاضا کرے گا لہذا اول متعدد ہوگا) اس فرق
میں بھی میں منفرد ہوں اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ اول تام ہے اپنے علاوہ ہر ایک کی طرف
نسبت کرتے ہوئے فرد سابق کا تو قائل کے قول "من دخل هذا الحصن اولا" میں
اول کو اس معنی پر محمول کرنا ممکن ہے اور یہی اس کا معنی حقیقی ہے لیکن اس کے قول "کـل
مـن دخـل اولا" میں لفظ کل داخل ہے اس کے قول "مـن دخـل اولا" پر تو اس نے
مضاف الیہ یعنی "من دخل اولا" میں تعدد کا تقاضا کیا تو اول کو اس کے معنی حقیقی پر محمول
کرنا ممکن نہیں رہا، کیوں کہ اول حقیقی متعدد نہیں ہوتا، لہذا اس کا معنی مجازی مراد لیا جائے
گا اور وہ پیچھے رہنے والوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے سابق ہے۔

تشریح: عام کے الفاظ میں سے "کل" اور "جمیع" بھی ہیں اور یہ دونوں عموم میں
محکم ہیں یعنی ان کا مدلول ہمیشہ عام ہوگا۔

فان دخل الكل على النكرة: یہاں سے کل کی تفصیل بیان کی جا رہی ہے کہ اگر
لفظ کل نکرہ پر داخل ہو تو عموم افراد کے لیے ہوگا جیسے "کـل رجـل يشبعه هذا
الرغيف" اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر فرد کو یہ روٹی سیر کر سکتی ہے اور اگر لفظ کل معرفہ پر
داخل ہو تو مجموع کے لیے ہوگا جیسے "کـل الـرجـال يـحـمـل هذا الحجر" یہاں

پتھر اٹھانے کا حکم مجموع رجال کے لیے ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر آدمی اس پتھر کو اٹھا سکتا ہے تو یہاں کل مجموع کے لیے ہوا عموم افراد کے لیے نہیں ہوا۔

قال المصنف الخ: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ لفظ کل میں جو عموم ہوتا ہے وہ کل کل الافراد ہوتا ہے، غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے جیسے بوقت جہاد حاکم نے کہا "کل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا" یعنی ہر وہ شخص جو اولا اس قلعے میں داخل ہوگا اس کے لیے اتنا انعام ہوگا اور قلعے میں دس آدمی ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ نفل ہوگا، اور اگر کہا "من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا" یعنی جو اس قلعے میں اولا داخل ہوگا اس کے لیے اتنا انعام ہوگا اور دس آدمی ایک ساتھ قلعے میں داخل ہو گئے تو ان میں سے کوئی بھی انعام کا مستحق نہیں ہوگا، ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ کل کا عموم علی سبیل الافراد ہوتا ہے تو جو دس افراد قلعے میں داخل ہوئے ان میں سے ہر ایک کو یوں کہا جائے گا کہ گویا اس کے ساتھ داخل ہونے والا کوئی نہیں ہے یعنی سب سے پہلے داخل ہونے والا یہی ہے اور جو لوگ قلعے میں داخل نہیں ہوئے بلکہ پیچھے رہ گئے ان کے اعتبار سے یہ شخص اول بھی ہے اور اس طرح اولا داخل ہونے والے یہ دس آدمی ہیں لہذا ہر ایک کو پورا پورا انعام دیا جائے گا جب کہ دوسری صورت میں لفظ من ہے جو عموم جنس کے لیے ہوتا ہے نہ کہ عموم افراد کے لیے تو اس اعتبار سے جنس اولیت کا پایا جانا ضروری ہوگا اور دس لوگوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی وجہ سے کسی میں بھی اولیت والا معنی نہیں پایا گیا اس لیے کوئی بھی انعام کا مستحق نہیں ہوگا۔

وههنا فرق آخر: یہاں سے ماتن علیہ الرحمہ دونوں صورتوں کے درمیان ایک اور فرق بیان کر رہے ہیں، مگر اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات ذہن نشین کر لیں کہ اول کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (۱) وہ فرد جو جمیع اعداد پر سابق ہو۔ یہ اول کا حقیقی معنی ہے، اس میں تعدد نہیں ہو سکتا (۲) پیچھے رہنے والے کی طرف نسبت کرتے ہوئے سابق ہونا یہ اول کا مجازی معنی ہے، اس میں تعدد ہو سکتا ہے جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سنیے: "من دخل اولا" میں ایک عموم ہے اور وہ یہ ہے کہ اول کا اطلاق ہر ایک پر اول حقیقی

البدلیت ہو سکتا ہے، اس کے اندر عموم علی سبیل الاجتماع نہیں ہے؛ لہذا اگر پانچ آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو کوئی بھی انعام کا مستحق نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اول کا حقیقی معنی وہ فرد سابق ہے جو سب سے پہلے داخل ہو اور یہاں ایک فرد کا داخل ہونا پایا نہیں گیا، بلکہ ایسے بہت سے افراد پائے گئے جو سب کے سب اولاً داخل ہونے والے ہیں اور جب استحقاق نفل کی شرط نہیں پائی گئی تو کوئی شخص انعام کا مستحق بھی نہیں ہوگا۔ یہاں پر اول کا حقیقی معنی اس لیے مراد لیا گیا ہے کہ یہی معنی مراد لینا ممکن ہے اور جب تک حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہو، مجازی کی طرف نہیں پھیرا جاتا۔ مگر جب اس پر لفظ "کل" داخل ہوگا تو عموم علی سبیل البدل کے علاوہ ایک اور عموم لفظ "کل" کی وجہ سے پیدا ہو جائے گا؛ لہذا یہاں پر اول کا معنی مجازی مراد لیا جائے گا؛ کیوں کہ اگر معنی مجازی مراد نہ لیا جائے تو "کل" کے دخول کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا اور معنی مجازی مراد لینے کی صورت میں "کل" کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ جو آدمی پیچھے رہنے والوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے سابق ہوگا وہ انعام کا مستحق ہوگا؛ لہذا اگر دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو سب انعام کے مستحق ہوں گے اور ہر ایک کے لیے ایک ایک نفل ہوگا یعنی دس کو دس نفل دیے جائیں گے، کیوں کہ جو لوگ پیچھے رہ گئے ان کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ دسوں آدمی اولاً داخل ہونے والے ہیں؛ لہذا ہر ایک نفل تام کا مستحق بھی ہوگا اور اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے داخل ہوئے تو اس صورت میں نفل تام خاص طور پر اس کے لیے ہوگا جو سب سے پہلے قلعے میں داخل ہوا ہوگا؛ کیوں کہ من کل الوجوہ یہی شخص سب سے پہلے داخل ہونے والا ہے اور لفظ "کل" خصوص کا بھی احتمال رکھتا ہے؛ لہذا یکے بعد دیگرے داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک شخص کو نفل دینے میں کوئی منافات نہیں ہے۔ ماحاصل یہ ہوا کہ "من دخل اولاً" والی صورت میں اول کا حقیقی معنی مراد ہوگا اور معنی حقیقی میں تعدد نہیں ہے؛ لہذا اگر دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو کوئی بھی انعام کا مستحق نہیں ہوگا اور "کل من دخل اولاً" والی صورت میں اول کا مجازی معنی مراد ہے اور اس میں تعدد ہو سکتا ہے؛ لہذا اگر دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو سب ایک ایک نفل کے مستحق ہوں گے۔

وَجَمِيعٌ لِلْعُمُومِ عَلَى سَبِيلِ الْاجْتِمَاعِ فَإِنْ قَالَ جَمِيعُ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ فَلَهُمْ نَفَلٌ وَاحِدٌ وَإِنْ دَخَلُوا فُرَادَى يَسْتَحِقُّ الْأَوَّلُ فَيَصِيرُ مُسْتَعَارًا لِلْكُلِّ كَذَا ذَكَرَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى فِي أُصُولِهِ. وَيَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ. وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ بِأَنِ اتَّفَقَ الدُّخُولُ عَلَى سَبِيلِ الْاجْتِمَاعِ يُحْمَلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَإِنِ اتَّفَقَ فُرَادَى يُحْمَلُ عَلَى الْمَجَازِ لِأَنَّهُ فِي حَالِ التَّكَلُّمِ لَا بُدَّ أَنْ يُرَادَ أَحَدُهُمَا مُعَيَّنًا. وَإِرَادَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُعَيَّنًا تُنَافِي إِرَادَةَ الْآخَرِ فَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ. فَأَقُولُ مَعْنَى قَوْلِهِ إِنَّهُ مُسْتَعَارٌ لِلْكُلِّ أَنَّ الْكُلَّ الْإِفْرَادِيَّ يَدُلُّ عَلَى أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا اسْتِحْقَاقُ الْأَوَّلِ النَّفَلَ سَوَاءٌ كَانَ الْأَوَّلُ وَاحِدًا أَوْ جَمْعًا. وَالثَّانِي أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْأَوَّلُ جَمْعًا يَسْتَحِقُّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ نَفَلًا تَامًّا فَهٰهُنَا يُرَادُ الْأَمْرُ الْأَوَّلُ حَتَّى يَسْتَحِقَّ الْأَوَّلُ النَّفَلَ سَوَاءٌ كَانَ وَاحِدًا أَوْ أَكْثَرَ. وَلَا يُرَادُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ، وَلَا الْأَمْرُ الثَّانِي حَتَّى لَوْ دَخَلَ جَمَاعَةٌ يَسْتَحِقُّ الْجَمِيعُ نَفَلًا وَاحِدًا وَذٰلِكَ لِأَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ لِلتَّحْرِيضِ وَالْحَثِّ عَلَى دُخُولِ الْحِصْنِ أَوَّلًا فَيَجِبُ أَنْ يَسْتَحِقَّ السَّابِقُ النَّفَلَ سَوَاءٌ كَانَ مُنْفَرِدًا أَوْ مُجْتَمِعًا. وَلَا يُشْتَرَطُ الْاجْتِمَاعُ لِأَنَّهُ إِذَا أَقْدَمَ الْأَوَّلُ عَلَى الدُّخُولِ فَتَخَلُّفُ غَيْرِهِ مِنَ الْمُسَابَقَةِ لَا يُوجِبُ حِرْمَانَ الْأَوَّلِ عَنِ اسْتِحْقَاقِ النَّفَلِ فَالْقَرِينَةُ دَالَّةٌ عَلَى عَدَمِ اشْتِرَاطِ الْاجْتِمَاعِ فَلَا يُرَادُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ، وَأَيْضًا لَا دَلِيلَ عَلَى أَنَّهُ إِذَا دَخَلَ جَمَاعَةٌ تَسْتَحِقُّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْجَمَاعَةِ نَفَلًا تَامًّا بَلِ الْكَلَامُ دَالٌّ عَلَى أَنَّ لِلْمَجْمُوعِ نَفَلًا وَاحِدًا فَصَارَ الْكَلَامُ مَجَازًا عَنْ قَوْلِهِ إِنَّ السَّابِقَ يَسْتَحِقُّ النَّفَلَ سَوَاءٌ كَانَ مُنْفَرِدًا أَوْ مُجْتَمِعًا فَإِنْ دَخَلَ مُنْفَرِدًا أَوْ مُجْتَمِعًا يَسْتَحِقُّ لِعُمُومِ الْمَجَازِ فَالْاسْتِحْقَاقُ مُجْتَمِعًا لَيْسَ لِأَنَّهُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ بَلْ لِدُخُولِهِ تَحْتَ عُمُومِ الْمَجَازِ، وَهٰذَا بَحْثٌ فِي غَايَةِ التَّدْقِيقِ

ترجمہ ۔ اور لفظ "جمیع" کا عموم علی سبیل الاجتماع ہے تو اگر کسی نے کہا "جمیع

من دخل هذا الحصن اولا فله کذا "یعنی وہ تمام لوگ جو اس قلعے میں پہلے داخل ہوئے ان کے لیے اتنا انعام ہے اور اس ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کے لیے ایک انعام ہے اور اگر تنہا تنہا وہ داخل ہوئے تو پہلا مستحق ہوگا پس لفظ "جمیع" لفظ "کل" کے لیے مستعار ہوگا) فخر الاسلام نے اپنے اصول میں اسی طرح ذکر کیا ہے، اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہاں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آرہا ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اگر علی سبیل الاجتماع داخل ہونے کا اتفاق ہوگا تو حقیقت پر محمول کیا جائے گا اور اگر تنہا تنہا داخل ہونے کا اتفاق ہوا تو مجاز پر محمول کیا جائے گا! کیوں کہ تکلم کے وقت ان دو میں سے ایک معین کو مراد لینا ضروری ہے اور ان میں سے ہر معین کو مراد لینا دوسرے کو مراد لینے کے منافی ہے تو اس وقت جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نے گا تو میں کہتا ہوں کہ انہوں نے جو یہ کہا کہ "وہ کل کے لیے مستعار ہوگا" اس کا معنی یہ ہے کہ کل افرادی دو امر پر دلالت کرتا ہے، ان میں ایک یہ ہے کہ اول انعام کا مستحق ہوگا خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو اور دوسرا امر یہ ہے کہ جب اول جماعت ہو تو ان میں سے ہر ایک مکمل انعام کا مستحق ہوگا تو یہاں امر اول مراد ہوگا تا کہ اول انعام کا مستحق ہو جائے خواہ وہ اول ایک ہو یا زیادہ ہوں، معنی حقیقی مراد نہیں ہوگا اور نہ ہی امر ثانی مراد لیا جائے گا یہاں تک کہ اگر ایک سے زائد داخل ہو جائیں تو سب ایک انعام کے مستحق ہوں گے اور یہ اس لیے کہ یہ کلام اولا دخول حصن پر ابھارنے اور برانگیختہ کرنے کے لیے ہے تو واجب ہوگا کہ سبقت کرنے والا انعام کا مستحق ہو خواہ وہ اکیلا ہو یا پوری جماعت ہو اور اجتماع کی شرط نہیں لگائی جائے گی اس لیے کہ جب پہلا دخول پر اقدام کرے گا تو اس کے علاوہ کا مسابقت سے پیچھے رہنا اول کے لیے انعام کے استحقاق سے محرومی کا سبب نہیں ہوگا تو قرینہ اجتماع کے غیر شرط ہونے پر دلالت کر رہا ہے لہذا معنی حقیقی نہیں مراد لیا جائے گا نیز اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ جب پوری جماعت داخل ہو تو جماعت میں سے ہر ایک کو پورا انعام مل جائے بلکہ کلام اس پر دلالت کر رہا ہے کہ سب کے لیے ایک ہی انعام ہو تو یہ کلام قائل کے قول "ان السابق یستحق النفل سواء کان منفردا او مجتمعا" سے مجاز ہوا تو

جب وہ مجازاً داخل ہو یا جماعت کے ساتھ داخل ہو تو عموم مجاز کی وجہ سے مستحق ہوگا پس اکیلا مستحق ہوتا اس لیے نہیں ہے کہ وہ معنی حقیقی ہے بلکہ اس کے عموم مجاز کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے ہے اور یہ بحث اجمالی رنگ میں ہے۔

تشریح: کلمہ "جمیع" اپنے مدخول کے افراد میں کلی بحیثیت الاجتماع عموم کو ثابت کرتا ہے انفرادی طور پر ہر فرد کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا، برخلاف کلمہ "کل" کے کہ وہ اپنے مدخول کے افراد میں کلی بحیثیت الانفراد عموم کو ثابت کرتا ہے یعنی حکم کا تعلق ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ ہوتا ہے لہذا اگر امیر لشکر نے یہ اعلان کیا: "جمیع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا" یعنی وہ تمام لوگ جو سب سے پہلے اس قلعے میں داخل ہوں گے ان کے لیے اس قدر انعام ہوگا اور دس آدمی ایک ساتھ قلعے میں داخل ہو گئے تو ان سب کے لیے مشترک طور پر ایک انعام ہوگا یعنی ایک ہی انعام میں وہ سب برابر کے شریک ہوں گے؛ کیونکہ لفظ جمیع حقیقی معنی کے اعتبار سے کل بحیثیت الاجتماع عموم کو ثابت کرتا ہے اور دسوں آدمیوں کو ایک ہی انعام میں شریک کرنے سے عموم اجتماع کا معنی پایا جاتا ہے اور اگر دس آدمی باری باری داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوگا وہی انعام کا مستحق ہوگا، اور کوئی انعام نہیں پائے گا۔ اس صورت میں کلمہ "جمیع" کے حقیقی معنی پر تو عمل نہ ہو سکے گا لیکن اس کے مجازی معنی پر عمل ہو جائے گا اور اس کا مجازی معنی یہ ہے کہ اسے کلمہ "کل" کے معنی میں کر دیا جائے تو جب لفظ "جمیع" مجازاً کلمہ "کل" کے معنی میں ہوگا تو "جمیع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا" کا معنی "کل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا" ہو جائے گا اور سابق میں بتایا جا چکا ہے کہ کل اپنے مدخول کے افراد میں عموم اس طور پر ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ ہوتا ہے تو "کل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا" کا معنی یہ ہوگا کہ ہر وہ فرد جو سب سے پہلے اس قلعے میں داخل ہوگا وہ اپنے انعام کا مستحق ہوگا۔

اعتراض: یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آرہا ہے؛ کیونکہ جمیع سے مجموع مراد

لیکن اس جو معنی حقیقی ہے اور اسے "کل" کے معنی کے لیے مستعار لینا معنی مجازی ہے تو پہلی صورت میں آپ نے معنی حقیقی مراد لیا ہے اور دوسری صورت میں معنی مجازی مراد لیا ہے؛ لہٰذا یہاں حقیقت اور مجاز کا اجتماع ہو گیا جو درست نہیں ہے۔

جواب بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز اس وقت لازم آتا جب ایک وقت دونوں کا ارادہ کیا جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اکٹھا داخل ہونے کی تقدیر پر معنی حقیقی مراد لیا جا رہا ہے اور اکیلے اکیلے داخل ہونے پر معنی مجازی مراد لیا جا رہا ہے اور جب ایسا ہے تو حقیقت و مجاز کا اجتماع ایک وقت لازم نہیں آیا جب کہ ممنوع ایک ہی وقت دونوں کو مراد لینا ہے۔

لانه فی حالة التکلم اس عبارت سے مذکورہ جواب کا رد کر رہے ہیں اور وہ اس طرح کہ لفظ کا معنی تکلم کے وقت مراد لیا جاتا ہے وقوع فی الخارج کے وقت کا اعتبار نہیں ہوتا؛ لہٰذا ضروری ہوا کہ تکلم کے وقت ہی دونوں معنوں میں سے کسی ایک کا تعین ہو اور ایک معنی معین کو مراد لینا دوسرے معنی معین کو مراد لینے کے منافی ہے چنانچہ "جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا" کے تکلم کے وقت اگر یہ ارادہ کیا ہو کہ سب ایک ساتھ داخل ہوں تو ان کے لیے نفل واحد ہوگا تو یہ حقیقت ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی ارادہ کیا ہو کہ یکے بعد دیگرے داخل ہونے کی صورت میں اول کے لیے انعام ہے باقی کے لیے نہیں تو یہ مجاز ہے؛ خلاصہ یہ ہوا کہ تکلم کے وقت معنی مراد لینے کا اعتبار ہے اور آپ کا جواب وقوع فی الخارج پر مبنی ہے جس کا اعتبار نہیں؛ لہٰذا اشکال اب بھی باقی ہے۔

فاقول معنی قوله انه مستعار یہاں سے امام فخر الاسلام کے قول کی توجیہ کر رہے ہیں جس سے اعتراض کا صحیح جواب سامنے آ جائے گا؛ توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کل افرادی دو امور پر دلالت کرتا ہے: (۱) سب سے پہلے داخل ہونے والا مستحق انعام ہوگا خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو (۲) داخل اول اگر جماعت ہو تو ان میں سے ہر ایک کامل انعام کا مستحق ہوگا جیسا کہ "کل من دخل هذا الحصن" میں یہی معنی مراد لیا گیا تھا اور یہاں پہلا معنی مراد ہے یعنی جمیع کا یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے جس کے اندر اجتماع

امر ضروری ہے، جس کی وجہ سے واحد منفرد انعام کا مستحق نہیں ہو سکتا بلکہ مجازی معنی مراد ہے، اور مجازی معنی یہ ہے کہ "کل" جمیع کے لیے مستعار ہو اور کل کے دو معنی ہیں جن کا ذکر اوپر آ چکا، یہاں کل بمعنی ثانی مراد نہیں ہو سکتا ورنہ مجتمعاً داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک نفل تام کا مستحق ہوگا اس لیے یہ کل بمعنی اول کے لیے مجاز ہوگا اور معنی جمیع کے حقیقی معنی کو بھی شامل ہے گویا یہ عموم مجاز ہوا، عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ سے ایسا مجازی معنی مراد لیا جائے کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جائے جیسے: لفظ اسد سے شجاع مراد لینا کہ شیر بھی شجاع کا ایک فرد ہے، اسی طرح یہاں "جمیع من دخل الخ" سے مجازاً سابق فی الدخول مراد ہوگا اور سابق فی الدخول ایک بھی ہو سکتا ہے اور جماعت بھی تو اب حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے گا۔

وذلک لان هذا الکلام: یہاں سے جمیع کو عموم مجاز پر محمول کرنے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں کہ اس کلام سے امیر لشکر کا مقصد لوگوں کو جرأت و بہادری کے اظہار پر آمادہ کرنا ہے یعنی قلعے میں پہلے داخل ہونے والا شخص بہادر شمار کیا جائے گا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو سابق فی الدخول ہو وہ نفل کا مستحق ہوگا خواہ وہ ایک ہو یا جماعت اور رہا اجتماع تو وہ شرط نہیں ہے، کیوں کہ جب کوئی ایک فرد دخول پر اقدام کرتا ہے اور دوسرا پیچھے رہ جاتا ہے تو دوسرے کا پیچھے رہ جانا پہلے داخل ہونے والے شخص کو استحقاق سے محروم نہیں کرتا اور یہاں اجتماع فی الدخول کے شرط نہ ہونے پر قرینہ بھی موجود ہے کہ جب دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں دس آدمیوں کی ایک جماعت نفل کی مستحق ہے تو یکے بعد دیگرے دس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والا ایک شخص بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہوگا اور یہاں اس پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ جب قلعے میں اولا ایک جماعت مجتمعاً داخل ہو تو اس جماعت کا ہر ہر فرد نفل تام کا مستحق ہو، بلکہ یہ کلام اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ جمیع افراد نفل واحد کے مستحق ہوں، لہذا یہ کلام سابق فی الدخول سے مجاز ہوگا اور سابق فی الدخول ایک بھی ہو سکتا ہے اور جماعت بھی گویا یہ عموم مجاز کے قبیل سے ہوا جس کے تحت معنی حقیقی بھی داخل ہے، حاصل یہ ہوا کہ پوری جماعت

کا مستحق انعام ہونا معنی حقیقی کی وجہ سے اور ترتیب وار داخل ہونے کی صورت میں پہلے شخص کا مستحق انعام ہونا معنی مجازی کی وجہ سے نہیں، بلکہ جماعت کی صورت میں داخل ہونے کے وقت سب کے لیے ایک نفل کا ملنا اور ترتیب وار داخل ہونے کے وقت اول کو پورا نفل ملنا عموم مجاز کے طور پر ہے۔

(مَسْأَلَةٌ: حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَا تَعُمُّ لِأَنَّ الْفِعْلَ الْمَحْكِيَّ عَنْهُ وَاقِعٌ عَلَى صِفَةٍ مُعَيَّنَةٍ نَحْوَ "صَلَّى النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْكَعْبَةِ" فَيَكُونُ هَذَا فِي مَعْنَى الْمُشْتَرَكِ فَلْيُتَأَمَّلْ فَإِنْ تَرَجَّحَ بَعْضُ الْمَعَانِي بِالرَّأْيِ فَذَاكَ، وَإِنْ تَسَاوَى فَالْحُكْمُ فِي الْبَعْضِ يَثْبُتُ بِفِعْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَفِي الْبَعْضِ الْآخَرِ بِالْقِيَاسِ) قَالَ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَا يَجُوزُ الْفَرْضُ فِي الْكَعْبَةِ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ اسْتِدْبَارُ بَعْضِ أَجْزَاءِ الْكَعْبَةِ، وَيَحْمِلُ فِعْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى النَّفْلِ، وَنَحْنُ نَقُولُ لَمَّا ثَبَتَ جَوَازُ النَّفْلِ بِفِعْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالتَّسَاوِي بَيْنَ الْفَرْضِ، وَالنَّفْلِ فِي أَمْرِ الِاسْتِقْبَالِ حَالَةَ الِاخْتِيَارِ ثَابِتٌ فَيَثْبُتُ الْجَوَازُ فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ قِيَاسًا (وَأَمَّا نَحْوُ "قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ" فَلَيْسَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، وَهُوَ عَامٌّ لِأَنَّهُ نَقْلُ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى، وَلِأَنَّ الْجَارَ عَامٌّ) جَوَابُ إشْكَالٍ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَمَّا لَمْ تَعُمَّ فَمَا رُوِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ لَا يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الشُّفْعَةِ لِلْجَارِ الَّذِي لَا يَكُونُ شَرِيكًا فَأَجَابَ بِأَنَّ هَذَا لَيْسَ مِنْ بَابِ حِكَايَةِ الْفِعْلِ بَلْ هُوَ نَقْلُ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى فَهُوَ حِكَايَةٌ عَنْ قَوْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الشُّفْعَةُ ثَابِتَةٌ لِلْجَارِ، وَلَئِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَكِنَّ الْجَارَ عَامٌّ لِأَنَّ اللَّامَ لِاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ لِعَدَمِ الْمَعْهُودِ فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ قَضَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالشُّفْعَةِ لِكُلِّ جَارٍ.

ترجمہ: (مسئلہ: فعل کی حکایت عام نہیں ہوتی؛ کیوں کہ وہ فعل جس کی حکایت کی گئی ہے ایک صفت معینہ پر واقع ہوتا ہے جیسے: "صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبۃ" یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ میں نماز ادا فرمائی تو یہ مشترک کے

حق میں ہو گا لہذا اس اجمال کو بیان کیا جائے گا اگر اس کی دلیل قائم نہ ہو اور اگر اس پر عمل کیا جا سکے تو
اور اگر ساری امت ہو تو بعض میں یہ حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہو گا اور بعض
دوسرے میں قیاس سے ثابت ہو گا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ اس کا عموم
مراد ہو گا تو یہ کیونکہ اس سے بعض احتمالات کی تعیین ہو جاتی ہے اور آپ
صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو اس پر محمول کیا جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ بعض اقوال تو
بلاواسطہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہو گیا اور حالات اشیاء ، مع فرض و نقل کے
بیان مستقبل کے معاملہ میں تو باقی رہ جاتے ہیں تو بعض اور دوسرے افراد میں قیاس سے
ثابت ہو جائے گا اور اسی طرح "قضی بالشفعة للجار" کے قول کی تو وہ اس
قبیل سے نکلی ہے اور وہ عام ہے کیونکہ وہ صحابی کی حکایت نقل کرتا ہے اور اس
لئے کہ "جار" عام ہے یا ایک احتمال کا جواب ہے اور وہ احتمال یہ ہے کہ کہا جائے
حکایت فعل جب عام نہیں ہوتی تو جو روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑوسی کے
لئے شفعہ کا فیصلہ دیا یہ واقعہ ہو گا اس پڑوسی کے لئے شفعہ کے ثبوت پر جو شریک
نہ ہو غائب یا کسی حکایت فعل کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ راوی کو حق کے ساتھ نقل
کرتا ہے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "الشفعة ثابتة للجار" کی حکایت ہے اور
اگر یہ تسلیم کر لیں کہ یہ حکایت فعل سے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ جار عام ہے اس لئے کہ لام
استغراق کے لئے ہے، کیونکہ کوئی معہود نہیں ہے تو یہ ایسے ہی ہو گا کہ گویا نبی صلی
اللہ علیہ وسلم نے ہر پڑوسی کے لئے شفعہ کا فیصلہ دیا

تشریح: مصنف فرماتے ہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل نقل کرنے سے جو صیغہ عام ہوتا ہے
فعل عام ہوتا ہے یا نہیں، اس مسئلے میں اختلاف ہے بعض لوگ عام کہتے ہیں مگر اکثر اس
کے عموم کے قائل نہیں ہیں کیونکہ وہ فعل ایک خاص صورت پر واقع ہوا ہے مثلاً رسول اکرم
صلی اللہ علیہ وسلم نے دو نمازیں جمع فرمائیں تو آپ کا یہ فعل ایک خاص صفت پر ہی ہو گا
یا تو جمع حقیقی ہو گا یا جمع صوری ہو گا جیسا کہ احناف کہتے ہیں اس وجہ سے اس کے
عموم کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ خصوصیات کے ساتھ ہے اور عام کا حکم ثابت نہیں ہو سکے گا

جو لوگ عام نہیں مانتے ان کے درمیان بھی تھوڑا سا اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ
کہتے ہیں کہ وہ فعل عام نہیں ہوگا لیکن اسی صفت کے ساتھ خاص ہوگا جس صفت کے ساتھ وہ
فعل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوگا۔ بعض احناف اس بات کے قائل ہیں کہ وہ
مشترک کے حکم میں ہوگا یعنی اگر اس کے بعض معانی پر عمل کے ذریعے ترجیح قرار دیا گیا تو
اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا ورنہ حکم توقف میں رہے گا۔ کیونکہ اس صورت میں
سارے محتمل معانی میں سے بعض میں حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوگا اور
بعض میں قیاس سے ثابت ہوگا یہاں پر وضاحت کرنے کے حوالے سے امام شافعی اس بات
کے قائل ہیں کہ یہ جو واقعہ عمل نماز کے ساتھ خاص ہے [illegible]
[illegible]
بارے میں جو آپ کا فعل منقول ہے اس سے صرف [illegible]
نہیں ہوگی۔ بعض احناف اس بات کے قائل ہیں کہ [illegible]
[illegible] احتمال [illegible]
[illegible] ایک حالت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے [illegible]
[illegible] احتمال [illegible] تو باقی حالتوں میں بھی قیاس کے
ذریعے جائز ثابت ہو جائے گا [illegible] صورت میں [illegible] آپ کے فعل سے اور [illegible]
صورت میں جواز قیاس کے ذریعے ثابت ہوگا۔

وانما نحو تخص بالشفعۃ للجار اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دیا
گیا ہے [illegible]
[illegible] الاتفاق [illegible]
[illegible] الاتفاق
[illegible]
[illegible]
[illegible]

"قضی بالشفعة للجار" سے استدلال کیا ہے کہ یہاں جار عام ہے جو اس پڑوسی کو بھی شامل ہے جو شریک ہو اور اس پڑوسی کو بھی شامل ہے جو شریک نہ ہو۔ جب یہ تمہید ذہن نشین ہو گئی تو اعتراض سنیے:

اعتـــراض: جب آپ کے نزدیک حکایت فعل سے عموم ثابت نہیں ہوتا تو یہاں بھی عموم نہیں ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہاں سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فعل نقل کیا گیا ہے جب کہ آپ ہر طرح کے پڑوسی کے لیے اسی حدیث کی بنیاد پر حق شفعہ ثابت مانتے ہیں۔

جواب (۱): یہ حدیث حکایت بالفعل کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ نقل بالمعنی کے قبیل سے ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول حدیث کا معنی نقل کیا گیا ہے اور وہ حدیث یہ ہے" الشفعة ثابتة للجار" تو اس فیصلے کو صحابی نے اپنے الفاظ میں نقل کر دیا؛ لہذا اعتراض درست نہیں ہے۔

جـــواب (۲): اگر اسے حکایت بالفعل کے قبیل سے مان لیا جائے جب بھی کوئی حرج نہیں ہے؛ اس لیے کہ ہمارے استدلال کی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ حکایت فعل میں عموم ہوتا ہے بلکہ استدلال کی بنیاد اس پر ہے کہ "الجار" میں لام تعریف استغراق کے لیے ہے جو ہر پڑوسی کو عام ہے؛ کیوں کہ یہ لام عہد کے لیے نہیں ہے اس لیے کہ معہود کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اور جب عہد کے لیے نہیں ہے تو لامحالہ استغراق کے لیے ہوگا گویا "قـــضـــی بالشفعة للجار" کا مطلب "قضی بالشفعة لكل جار" ہے۔

(مَسْأَلَةٌ. اَللَّفْظُ الَّذِی وَرَدَ بَعْدَ سُؤَالٍ أَوْ حَادِثَةٍ إِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ مُسْتَقِلًّا أَوْ يَكُونَ فَحِينَئِذٍ إِمَّا أَنْ يَخْرُجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ قَطْعًا أَوِ الظَّاهِرُ أَنَّهُ جَوَابٌ مَعَ احْتِمَالِ الْاِبْتِدَاءِ. أَوْ بِالْعَكْسِ) أَيِ الظَّاهِرُ أَنَّهُ ابْتِدَاءُ الْكَلَامِ مَعَ احْتِمَالِ الْجَوَابِ (نَحْوُ أَلَيْسَ لِی عَلَيْكَ كَذَا فَيَقُولُ بَلَی أَوْ كَانَ لِی عَلَيْكَ كَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ) هٰذَا نَظِيرُ غَيْرِ الْمُسْتَقِلِّ (وَنَحْوُ" سَهَا النَّبِيُّ ﷺ فَسَجَدَ" وَزَنَی مَاعِزٌ فَرُجِمَ) هٰذَا نَظِيرُ الْمُسْتَقِلِّ الَّذِی هُوَ جَوَابٌ قَطْعًا (وَنَحْوُ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِی فَقَالَ إِنْ تَغَدَّيْتُ فَكَذَا مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ) هٰذَا نَظِيرُ

وَنَحْوُ إِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ مَعَ زِيَادَةٍ عَلَى قَدْرِ الْجَوَابِ) هٰذَا نَظِيرُ الْمُسْتَقِلِّ الَّذِي الظَّاهِرُ أَنَّهُ جَوَابٌ (وَنَحْوُ إِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ مَعَ زِيَادَةٍ عَلَى قَدْرِ الْجَوَابِ) هٰذَا نَظِيرُ الْمُسْتَقِلِّ الَّذِي الظَّاهِرُ أَنَّهُ ابْتِدَاءٌ مَعَ احْتِمَالِ الْجَوَابِ فَفِي كُلِّ مَوْضِعٍ ذُكِرَ لَفْظُ نَحْوِ فَهُوَ نَظِيرُ قِسْمٍ وَاحِدٍ (فَفِي الثَّلَاثَةِ الْأُوَلِ يُحْمَلُ عَلَى الْجَوَابِ، وَفِي الرَّابِعِ يُحْمَلُ عَلَى الْابْتِدَاءِ عِنْدَنَا حَمْلًا لِلزِّيَادَةِ عَلَى الْإِفَادَةِ، وَلَوْ قَالَ عَنَيْتُ الْجَوَابَ صُدِّقَ دِيَانَةً، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى يُحْمَلُ عَلَى الْجَوَابِ) وَهٰذَا مَا قِيلَ إِنَّ الْعِبْرَةَ لِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوصِ السَّبَبِ عِنْدَنَا فَإِنَّ الصَّحَابَةَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ تَمَسَّكُوا بِالْعُمُومَاتِ الْوَارِدَةِ فِي حَوَادِثَ خَاصَّةٍ

ترجمہ: (مسئلہ) وہ لفظ جو کسی سوال یا حادثے کے بعد واقع ہو یا تو وہ غیر مستقل ہوگا یا مستقل ہوگا اور اس وقت یا تو قطعی طور پر جواب کی جگہ نکلے گا یا ظاہر ہوگا کہ وہ جواب ہے ساتھ ہی ابتدا کا احتمال ہوگا یا اس کے برعکس ہوگا) یعنی ظاہر یہ ہوگا کہ وہ ابتدائے کلام ہے ساتھ ہی جواب کا احتمال ہوگا (جیسے ایک آدمی کسی کو مخاطب کرتے ہوئے کہے "الیس لی علیک کذا" تو وہ مخاطب جواب میں کہے "نعم") یہ غیر مستقل کی نظیر ہے (اور جیسے "سہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسجد" اور "زنی ماعز فرجم") یہ اس مستقل کی نظیر ہے جو قطعی طور پر جواب ہو (اور جیسے ایک آدمی نے کسی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا "تعالی تغد معی" تو مخاطب نے جواب میں کہا "ان تغدیت فکذا" یہ اس مستقل کی نظیر ہے جس کا جواب ہونا ظاہر ہے اور جیسے جواب میں مخاطب نے کہا "ان تغدیت الیوم" جواب کی ضروری مقدار پر اضافہ کے ساتھ) یہ اس مستقل کی نظیر ہے جس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ ابتدائے کلام ہے مگر جواب ہونے کا بھی احتمال ہے تو جہاں جہاں لفظ "نحو" مذکور ہے وہ ایک ایک قسم کی نظیر ہے، ہمارے نزدیک پہلی تین صورتوں میں جواب پر محمول کیا جائے گا اور چوتھی صورت میں ابتدائے کلام پر محمول کیا جائے گا؛ تاکہ زیادتی فائدہ پر محمول ہو اور اگر اس نے چوتھی صورت میں کہا کہ میں نے جواب کا ارادہ کیا تھا تو دیانۃ اس کی تصدیق کی جائے گی اور امام شافعی کے نزدیک جواب پر محمول کیا جائے

گا) اور یہ وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اعتبار عموم لفظ کا ہے خصوص سبب کا نہیں؛ کیوں کہ صحابہ اور ان کے بعد والوں نے خاص حوادث میں وارد ہونے والے عمومات سے استدلال کیا ہے۔

تشریح: جب کوئی کلام سوال یا حادثے کے بعد مذکور ہو اور سوال یا حادثے کا اس کلام سے تعلق بھی ہو تو اس کی چار صورتیں ہوں گی اور وہ اس طرح کہ کلام دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو غیر مستقل ہوگا یعنی جب تک اس سوال یا حادثے کا اعتبار نہ کیا جائے تب تک اس لفظ سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا تو یہ پہلی قسم ہے اور اگر وہ کلام مستقل ہو یعنی ماقبل کے ساتھ متعلق ہونے بغیر بھی مفید ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا جواب بننا متعین ہوگا تو یہ دوسری قسم ہے یا متعین نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا جواب ہونا ظاہر ہوگا اور اس میں استیناف کا بھی احتمال ہوگا تو یہ تیسری قسم ہے اور اگر اس کا الٹا ہو یعنی اس کا مستانف ہونا ظاہر ہوگا اور جواب کا احتمال ہوگا تو یہ قسم رابع ہے ۔ ذیل میں ہر ایک کی تعریف مثال کے ساتھ درج کی جا رہی ہے۔

قسم اول: سوال یا حادثے کے بعد واقع ہونے والا لفظ غیر مستقل ہو یعنی ماقبل سے متعلق ہونے بغیر مکمل فائدہ نہ دے جیسے ایک آدمی نے کسی سے خطاب کرتے ہوئے کہا: ''الیس لی علیک الف '' کیا تم پر میرے ہزار روپے نہیں ہیں تو اس نے جواب میں کہا ''بلی '' کیوں نہیں، تو یہاں ''بلی'' کلام غیر مستقل ہے اسی طرح ایک آدمی نے کسی سے خطاب کرتے ہوئے کہا ''لی علیک الف '' تم پر میرے ایک ہزار روپے ہیں تو مخاطب نے جواب میں کہا ''نعم'' ہاں تو یہاں ''نعم'' غیر مستقل ہے؛ کیوں کہ جب تک سوال یا حادثے کا اعتبار نہ کیا جائے تب تک یہ کسی حکم تام کے لیے مفید نہیں ہوں گے۔

قسم ثانی: جواب میں واقع ہونے والا لفظ ایسا کلام مستقل ہو جس کا جواب بننا متعین ہو جیسے سہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسجد'' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو ہوا تو آپ نے سجدہ فرمایا، یہاں ''فسجد'' کلام مستقل ہے اور قطعی طور پر ماقبل کا جواب ہے اسی طرح ''زنی ماعز فرجم'' حضرت ماعز اسلمی سے زنا کا صدور ہوا تو

انہیں رجم کیا گیا، یہاں بھی "فرجم" کلام مستقل ہے جس کا جواب بننا متعین ہے۔

قسم ثالث: جواب میں واقع ہونے والا لفظ کلام مستقل ہو اور ما قبل کا جواب ہونا ظاہر ہو مگر استیناف کا بھی احتمال ہو جیسے کسی نے مخاطب سے کہا "تعال تغد معی" آؤ میرے ساتھ دوپہر کا کھانا کھاؤ تو اس نے جواب میں کہا "ان تغدیت فعبدی حر" اگر میں نے دوپہر کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہے، یہاں ظاہر یہی ہے کہ یہ ما قبل کا جواب ہے مگر اس کے ساتھ کلام مستانف ہونے کا بھی احتمال ہے۔

قسم رابع: جواب میں واقع ہونے والا لفظ کلام مستقل ہو اور اس کا کلام مستانف ہونا ظاہر ہو، مگر جواب کا بھی احتمال ہو جیسے: مخاطب سوال مذکور کے جواب میں اضافہ کرکے یوں کہے "ان تغدیت الیوم فعبدی حر" اگر میں نے آج دوپہر کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہے، یہاں استیناف کا ہونا ظاہر ہے مگر جواب کا بھی احتمال ہے۔

ففی الثلاثة الاول: یہاں سے چاروں قسموں کا حکم بیان کررہے ہیں کہ پہلی تین صورتوں میں ان الفاظ کو جواب پر محمول کیا جائے گا اور چوتھی صورت میں استیناف پر محمول کیا جائے گا، جواب پر محمول نہیں کیا جائے گا؛ تاکہ یہ زیادتی نا مفید کا سبب ہو! کیوں کہ اگر جواب پر محمول کیا جائے تو "الیوم" کی زیادتی لغو ہو جائے گی؛ لہذا جب یہ استیناف پر محمول ہوگا تو اگر اس نے اسی دن دوپہر کا کھانا کھایا خواہ دعوت دینے والے کے ساتھ یا کسی اور کے ساتھ یا اپنے گھر جا کر بہر حال وہ حانث ہو جائے گا، اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، ہاں اگر چوتھی صورت میں متکلم یہ کہے کہ میں نے جواب کا ارادہ کیا تھا تو دیانۃ اس کی تصدیق کی جائے گی؛ کیوں کہ اس میں جواب کا احتمال بہر حال موجود ہے اور کلام محتمل میں نیت سے کسی ایک شق کی تعیین ہو جاتی ہے لیکن قضاءً اس کی تصدیق نہ کی جائے گی؛ کیوں کہ اولاً تو یہ خلاف ظاہر ہے اور دوسری بات یہ کہ اس میں اس کا ذاتی فائدہ ہے اور ایسی صورتوں میں قضاءً تصدیق نہیں کی جاتی مگر امام شافعی کے نزدیک اگر اس آدمی نے اسی دن اپنے گھر جا کر یا کسی اور کے ساتھ کھانا کھایا تو حانث نہ ہوگا۔

وھذا اصل قلیل: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ چوتھی صورت کو جواب پر محمول کرنے کی

وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک یہ مسلّم اصول ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے خصوص سبب کا نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ صحابہ کرام اور ان کے بعد والوں نے حوادث خاصہ میں وارد ہونے والے عمومات سے استدلال کیا ہے۔ مثلاً آیت ظہار خولہ بنت سعد کے بارے میں نازل ہوئی ہے لیکن آج بھی کوئی ظہار کا ارتکاب کرتا ہے تو اس پر کفارہ ظہار واجب ہوگا۔

(فصلٌ حُكْمُ الْمُطْلَقِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَى إِطْلَاقِهِ كَمَا أَنَّ الْمُقَيَّدَ عَلَى تَقْيِيدِهِ فَإِذَا وَرَدَا) أَيِ الْمُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ (فَإِنِ اخْتَلَفَ الْحُكْمُ لَمْ يُحْمَلِ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِلَّا فِي مِثْلِ قَوْلِنَا أَعْتِقْ عَنِّي رَقَبَةً، وَلَا تُمَلِّكْنِي رَقَبَةً كَافِرَةً فَالْإِعْتَاقُ تَقَيَّدَ بِالْمُؤْمِنَةِ) أَيْ إِلَّا فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُونُ الْحُكْمَانِ الْمَذْكُورَانِ مُخْتَلِفَيْنِ لَكِنْ يَسْتَلْزِمُ أَحَدُهُمَا حُكْمًا غَيْرَ مَذْكُورٍ يُوجِبُ تَقْيِيدَ الْآخَرِ كَالْمِثَالِ الْمَذْكُورِ فَإِنَّ أَحَدَ الْحُكْمَيْنِ إِيجَابُ الْإِعْتَاقِ، وَالثَّانِي نَفْيُ تَمْلِيكِ الْكَافِرَةِ، وَهُمَا حُكْمَانِ مُخْتَلِفَانِ لَكِنَّ نَفْيَ تَمْلِيكِ الْكَافِرَةِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ إِعْتَاقِهَا ضَرُورَةَ أَنَّ إِيجَابَ الْإِعْتَاقِ يَسْتَلْزِمُ إِيجَابَ التَّمْلِيكِ، وَنَفْيُ اللَّازِمِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْمَلْزُومِ فَصَارَ كَقَوْلِهِ لَا تُعْتِقْ عَنِّي رَقَبَةً كَافِرَةً ثُمَّ هٰذَا أَوْجَبَ تَقْيِيدَ الْأَوَّلِ أَيْ إِيجَابِ الْإِعْتَاقِ بِالْمُؤْمِنَةِ

ترجمہ: (مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوگا جیسا کہ مقید اپنی تقیید پر جاری ہوتا ہے، لہذا جب وہ دونوں وارد ہو جائیں) یعنی مطلق اور مقید (پس اگر دونوں کا حکم مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا مگر "اعتق عني رقبة و لا تملكني رقبة كافرة" جیسے قول میں تو اعتاق یہاں رقبہ مومنہ کے ساتھ مقید ہوگا) یعنی مگر ہر اس جگہ میں جہاں مذکورہ دونوں حکم مختلف ہوں لیکن ان میں کا ایک ایسے حکم کو مستلزم ہو جو مذکور نہیں ہے تو وہ دوسرے کی تقیید کو واجب کرے گا جیسے: مثال مذکور میں اس لئے کہ دو حکموں میں سے ایک اعتاق کا واجب کرنا ہے اور دوسرا تملیک کافرہ کی نفی کرنا ہے اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں لیکن تملیک کافرہ کی نفی اعتاق کافرہ کی نفی کو مستلزم ہے: کیوں کہ یہ بات بدیہی ہے کہ ایجاب اعتاق ایجاب تملیک کو مستلزم ہے اور لازم کی نفی ملزوم کی نفی کو

مستلزم ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا گویا اس نے کہا ہو "لا تعتق علی رقبۃ کافرۃ" تو اس نے اول کی تقیید کر دی جب کہ یعنی اعتاق رقبہ کو مومنہ کے ساتھ مقید کرنے والا ہو گیا

تشریح: خاص اور عام کے مباحث سے فارغ ہونے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ مطلق اور مقید کے احکام کو بیان فرما رہے ہیں، تقسیم اول کی ابتدا میں مطلق اور مقید کا ذکر اجمالا آ چکا تھا یہاں سے ان دونوں کی تفصیل کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے، جس طرح مقید اپنی تقیید پر جاری ہوتا ہے البتہ اگر مطلق اور مقید دونوں وارد ہو جائیں اور دونوں کا حکم مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یعنی مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا۔

الا فی مثل قولہ: یہاں سے ایک ایسی صورت کو بیان فرما رہے ہیں جس میں اختلاف حکم کے باوجود مطلق مقید پر محمول ہو رہا ہے، وہ صورت یہ ہے کہ جب ایک آدمی نے کسی سے خطاب کرتے ہوئے کہا "اعتق عنی رقبۃ ولا تملکنی رقبۃ کافرۃ" یعنی میری جانب سے ایک رقبہ آزاد کر دو اور مجھے رقبہ کافرہ کا مالک نہ بناؤ، تو پہلا حکم یعنی اعتاق رقبہ کا حکم مطلق ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میری طرف سے کوئی بھی رقبہ آزاد کر دو خواہ مومنہ ہو یا کافرہ اور دوسرا حکم یعنی "لا تملکنی رقبۃ کافرۃ" مقید ہے، کیوں کہ اس میں رقبہ کافرہ کی تملیک سے مخاطب کو منع کیا جا رہا ہے تو یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور مخاطب کو صرف رقبہ مومنہ ہی آزاد کرنے کا حق ہوگا، یہ تو محض ایک مثال ہے ورنہ وہ تمام مقامات جہاں مذکورہ دو حکم مختلف ہوں مگر ان میں سے ایک ایسے حکم کو مستلزم ہو جو کلام میں مذکور نہیں ہے تو ایسے تمام مقامات میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے: مثال مذکور میں ایک حکم اعتاق کا واجب کرتا ہے اور دوسرا تملیک کافر کی نفی کرتا ہے اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں لیکن تملیک کافرہ کی نفی اعتاق کافرہ کی نفی کو مستلزم ہے! کیوں کہ ایجاب اعتاق ایجاب تملیک کو مستلزم ہے اور لازم کی نفی ملزوم کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے قائل نے کہا ہو "لا تعتق عنی رقبۃ کافرۃ" یعنی میری طرف سے رقبہ آزاد کرو لیکن رقبہ کافرہ آزاد مت کرو، لہذا حکم اول جو مطلق تھا اب مقید ہو جائے گا

اور مخاطب صرف رقبہ مومنہ ہی کو آزاد کرنے کا پابند ہوگا تو آپ غور کیجیے کہ ''لا تعتق عنی رقبۃ کافرۃ'' ایسا حکم ہے جو کلام میں مذکور نہیں ہے لیکن قائل کا قول ''لا تملکنی رقبۃ کافرۃ'' اس کو مستلزم ہے، کیونکہ نفی لازم نفی ملزوم کو مستلزم ہوتی ہے۔

(وإن اختلفا) أي الحكم (فإن اختلفت الحادثة ككفارة اليمين، وكفارة القتل لا يحمل عندنا. وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل) سواء اقتضى القياس أو لا (وبعضهم قالوا: إن اقتضى القياس) أي بعض أصحاب الشافعي قالوا إنه يحمل عليه إن اقتضى القياس حمله عليه (وإن اتحدت) أي الحادثة كصدقة الفطر مثلا (فإن دخلا على السبب نحو "أدوا عن كل حر وعبد" و"أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين") أي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فإن الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل أحدهما على أن الرأس المطلق سبب، وهو قوله عليه السلام "أدوا عن كل حر وعبد" ويدل الآخر على أن رأس المسلم سبب، وهو قوله عليه السلام "أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين" (لم يحمل عندنا) بل يجب العمل بكل واحد منهما إذ لا تنافي في الأسباب، بل يمكن أن يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً (وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل بقرينة لم يحمل عندنا) (وإن دخلا) أي المطلق والمقيد (على الحكم) أي في صورة اتحاد الحادثة (نحو "فصيام ثلاثة أيام" مع قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه "فصيام ثلاثة أيام متتابعات") فإن الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع، وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات (يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما) فإن المطلق يوجب إجزاء غير المتتابع، والمقيد يوجب عدم إجزائه (هذا إذا كان الحكم مثبتا فإن كان منفيا نحو لا تعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقاً فله العمل بهما)

ترجمہ: (اور اگر حکم متحد ہو) یعنی حکم (تو اگر حادثہ مختلف ہو جیسے کفارہ یمین اور کفارہ قتل تو ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک محمول ہوگا) خواہ قیاس اس کا تقاضہ کرے یا نہ کرے (اور بعض لوگوں نے "ان اقتضی القیاس" کا اضافہ کیا ہے) یعنی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے بعض اصحاب نے یہ اضافہ کیا ہے کہ مطلق کو مقید پر اس وقت محمول کیا جائے گا جب قیاس اس کا تقاضا کرے (اور اگر ایک ہو) یعنی حادثہ جیسے صدقہ فطر مثال کے طور پر (تو اگر یہ دونوں سبب پر داخل ہوں جیسے "ادوا عن کل حر وعبد" اور "ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین") یعنی نص مطلق اور مقید سبب پر داخل ہوں: کیوں کہ راس صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے اور دو نص وارد ہیں جن میں سے ایک کی دلالت اس بات پر ہو رہی ہے کہ راس مطلق سبب ہے اور وہ نص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "ادوا عن کل حر وعبد" ہے اور دوسری نص اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ راس مسلم سبب ہے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین" ہے (تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا: کیوں کہ اسباب میں منافات نہیں ہے) یعنی ممکن ہے کہ مطلق بھی سبب ہو اور مقید بھی سبب ہو (ان کے برخلاف) یعنی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس میں اختلاف ہے ماتن کا قول "خلافا لہ" ان کے قول "یحمل عندنا" سے متعلق ہے (اور اگر وہ دونوں داخل ہوں) یعنی مطلق اور مقید (حکم پر) یعنی حادثے کے متحد ہونے کی صورت میں (جیسے "فصیام ثلاثۃ ایام" حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت کے ساتھ اور یہ "ثلاثۃ ایام متتابعات" ہے) کیوں کہ تین دن روزے کے وجوب کا حکم تتابع کی قید کے ساتھ نہیں ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں پے در پے تین دن روزہ رکھنے کا حکم ہے (تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا) کیوں کہ ان دونوں کے درمیان جمع ممکن نہیں ہے) کیوں کہ نص مطلق غیر متتابع صیام کو جائز قرار دے رہی ہے اور نص مقید نا جائز قرار دے رہی ہے (یا اس وقت ہے جب حکم مثبت ہو تو اگر حکم منفی

ہو جیسے: "لا تعتق رقبة و لا تعتق رقبة كافرة" تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا اور کسی قسم کے رقبہ کو آزاد نہیں کیا جائے گا)

تشریح: وان اتحد ای الحکم: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ مطلق ومقید دونوں وارد ہوں اور دونوں کا حکم ایک ہو مگر حادثہ مختلف ہو تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا خواہ قیاس اس کا تقاضا کرے، یا نہ کرے جب کہ بعض شوافع اس بات کے قائل ہیں کہ اگر قیاس تقاضا کرے گا تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا ورنہ نہیں، مثال کے طور پر کفارہ یمین کے بارے میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے "فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة" اور کفارہ قتل کے بارے میں ارشاد فرمایا "ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة" تو پہلی نص مطلق ہے اور دوسری مقید ہے اور دونوں نصوص میں حکم متحد ہے یعنی بطور کفارہ غلام کو آزاد کرنا مگر واقعات دونوں الگ الگ ہیں پہلے کا تعلق یمین سے ہے اور دوسرے کا تعلق قتل خطا سے ہے؛ لہذا ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا، چناں چہ کفارہ قتل میں تو رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری ہوگا مگر کفارۂ یمین میں رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ رقبۂ کافرہ سے بھی کفارہ یمین کی ادائیگی ہو جائے گی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، اگر کسی نے رقبۂ کافرہ کو آزاد کیا تو ان کے نزدیک کفارہ یمین ادا نہیں ہوگا۔

وان اتحد ای الحادثه: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر اتحاد حکم کے ساتھ حادثہ اور واقعہ بھی متحد ہے پس اگر مطلق ومقید دونوں سبب پر داخل ہوں تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ان دونوں پر عمل واجب ہوگا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائل ہیں۔ مثال کے طور پر صدقہ فطر کے تعلق سے ایک جگہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "ادوا عن

کل حر و عبد "یعنی ہر آزاد اور غلام کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرو اور دوسری جگہ ارشاد ہوا" ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین "یعنی ہر آزاد اور غلام مسلمان کی جانب سے صدقہ فطر ادا کرو۔ پہلی نص مطلق ہے جو اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ مطلق شخص خواہ مسلم ہو یا کافر، صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے دوسری نص مقید ہے جس کی دلالت اس بات پر ہو رہی ہے کہ شخص مسلم صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے اور دونوں نصیں سبب پر داخل ہیں؛ کیوں کہ راس یعنی شخص صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے؛ لہذا ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک پر عمل واجب ہوگا، صدقہ فطر کا وجوب عبد کافر میں نص مطلق سے ثابت ہوگا اور عبد مسلم میں نص مقید سے ثابت ہوگا؛ کیوں کہ اسباب میں منافات اور تزاحم نہیں ہے بلکہ اس بات کا امکان ہے کہ نص مطلق بھی سبب ہو اور نص مقید بھی سبب ہو اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کافر غلام کی طرف سے صدقہ فطر کی ادائیگی ضروری نہیں ہوگی؛ کیوں کہ ان کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

وان دخلا: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر مطلق و مقید دونوں اتحاد واقعہ کی صورت میں حکم پر داخل ہوں، سبب پر داخل نہ ہوں تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، مثلاً کفارۂ یمین کے متعلق قرأت متواترہ "فصیام ثلاثة ایام" ہے اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت "فصیام ثلاثة ایام متتابعات" ہے، پہلی نص مطلق ہے جس میں تتابع اور پے در پے روزہ رکھنے کی قید نہیں ہے اور دوسری نص مقید ہے جو اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ پے در پے روزہ رکھنا ضروری ہے ورنہ کفارہ یمین کی ادائیگی نہیں ہوگی، دونوں جگہ واقعہ بھی ایک ہے اور دونوں کا دخول بھی حکم پر ہے؛ لہذا بالاتفاق یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ یہاں نص مطلق اور مقید میں جمع فی العمل ممکن نہیں؛ اس لیے کہ نص مطلق سے معلوم ہوتا ہے کہ پے در پے روزہ نہ رکھیں جب بھی کفارۂ یمین ادا ہو جائے گا اور نص مقید سے معلوم ہو رہا ہے کہ پے در پے روزہ رکھنا ضروری ہے ورنہ کفارۂ یمین کی ادائیگی نہیں ہوگی، ظاہر ہے کہ ان دونوں کے درمیان جمع ناممکن ہے اور

جب جمع ممکن نہیں تو مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری نہیں ہو سکتا؛ لہذا ضروری ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے۔

هذا اذا کان الحکم مثبتا : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب حکم مثبت ہو، لیکن اگر حکم منفی ہو تو اس وقت بالاتفاق مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا جیسے: **لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة کافرة** "پہلا مطلق ہے کہ کوئی بھی رقبہ آزاد نہ کرو اور دوسرا مقید کہ رقبۂ کافرہ کو آزاد نہ کرنا اور حکم دونوں جگہ منفی ہے: لہذا بالاتفاق یہاں مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ان دونوں کے درمیان جمع ممکن ہے بایں طور کہ کچھ بھی آزاد نہ کرے نہ رقبہ کافرہ نہ غیر کافرہ؛ لہذا مخاطب کسی قسم کے غلام کو آزاد نہیں کرے گا۔

(لَهُ أَنَّ الْمُطْلَقَ سَاكِتٌ ، وَالْمُقَيَّدَ نَاطِقٌ فَكَانَ أَوْلَى)فَنَقُولُ فِي جَوَابِهِ نَعَمْ إِنَّ الْمُقَيَّدَ أَوْلَى لَكِنْ إِذَا تَعَارَضَا ، وَلَا تَعَارُضَ إِلَّا فِي اتِّحَادِ الْحَادِثَةِ ، وَالْحُكْمِ كَمَا ذَكَرْنَا فِي صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ(وَلِأَنَّ الْقَيْدَ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوجِبُ النَّفْيَ) أَيْ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ (فِي الْمَنْصُوصِ ، وَنَظِيرُهُ كَالْكَفَّارَاتِ مَثَلًا فَإِنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ) هَذَا دَلِيلٌ عَلَى الْمَذْهَبِ الْآخَرِ ، وَهُوَ أَنْ يُحْمَلَ إِنْ اقْتَضَى الْقِيَاسُ حَمْلَهُ ، وَحَاصِلُهُ أَنَّ التَّقْيِيدَ بِالْوَصْفِ كَالتَّخْصِيصِ بِالشَّرْطِ وَالتَّخْصِيصُ بِالشَّرْطِ يُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ عِنْدَهُ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ النَّفْيَ لَمَّا كَانَ مَدْلُولَ النَّصِّ الْمُقَيَّدِ كَانَ حُكْمًا شَرْعِيًّا فَيَثْبُتُ النَّفْيُ بِالنَّصِّ فِي الْمَنْصُوصِ ، وَفِي نَظِيرِهِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ .

ترجمہ : (ان کی دلیل یہ ہے کہ مطلق ساکت ہے اور مقید ناطق ہے؛ لہذا وہی اولی ہوگا) تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہاں یقینا مقید اولی ہے لیکن جب دونوں میں تعارض ہو اور تعارض صرف اتحاد حادثہ اور اتحاد حکم کی صورت میں ہوتا ہے جیسا کہ "ثلاثة ایام متتابعات " میں ہے (اور اس لیے کہ قید ایسا وصف زائد ہے جو شرط کی جگہ جاری

ہوتا ہے (لہذا وہ نفی کو واجب کرے گا) یعنی وصف کے نہ ہونے کے وقت حکم کی نفی کو (منصوص میں جیسے کفارات اس لیے کہ وہ سب ایک ہی جنس ہیں) یہ دلیل ہے شافعیہ کے دوسرے مذہب پر اور وہ یہ ہے کہ مطلق مقید پر اس وقت محمول ہوگا جب قیاس اس کا تقاضا کرے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ وصف سے مقید کرنا شرط سے مقید کرنے کی طرح ہے اور تخصیص بالشرط امام شافعی کے نزدیک ما سوا سے حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اور وہ اس لیے کہ نفی جب نص مقید کا مدلول ہو تو وہ حکم شرعی ہوگا؛ لہذا منصوص میں نفی نص کے ذریعے ثابت ہوگی اور اس کی نظیر میں قیاس کے طریقے پر ثابت ہوگی۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ حضرات شافعیہ کے دلائل کو ذکر کر رہے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

لہ ان المطلق ساکت : اس عبارت سے حضرات شوافع کی پہلی دلیل کو بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطلق ساکت ہے اور مقید ناطق ہے اور ناطق ساکت کے مقابلے میں اولیٰ ہوتا ہے؛ لہذا ساکت کو ناطق پر یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

فنقول فی جوابہ : اس عبارت سے شوافع کے استدلال مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ ہم بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ناطق ساکت کی بہ نسبت اولیٰ بالعمل ہوتا ہے لیکن اسی وقت جب مطلق اور مقید میں تعارض ہو اور تعارض اسی صورت میں ہوگا جب واقعہ بھی ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو تو جہاں ایسا ہوگا وہاں ہم بھی اس بات کے قائل ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ ہم نے ''صیام ثلاثۃ ایام متتابعات'' کی بحث میں ذکر کیا ہے اور اس کے علاوہ جتنی صورتیں ہیں ان میں تعارض نہیں ہے؛ لہذا وہاں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ولان القید : سابق میں یہ بات آچکی تھی کہ بعض شوافع مطلق کو مقید پر اس وقت محمول کرنے کے قائل ہیں جب قیاس حمل کا تقاضا کرے ورنہ نہیں تو یہاں سے ان حضرات کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قید ایک زائد وصف ہے اور وصف شرط کے قائم مقام ہوتا ہے تو آیت کریمہ ''فتحریر رقبۃ مومنۃ'' کا معنی یہ ہو جائے گا

"فتحریر رقبة ان کانت مومنة" اور امام شافعی کا اصول یہ ہے کہ تخصیص بالشرط، شرط کے علاوہ سے حکم کی نفی کر دیتی ہے اور یہی نفی جب نص مقید کا مدلول ہے تو یہ حکم شرعی ہوگا اور احکام شرعیہ قیاس کے ذریعے نظائر کی طرف متعدی ہوتے ہیں؛ لہذا منصوص میں حکم کی نفی نص کے ذریعے ثابت ہوگی اور کفارات جو جنس واحد ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کی نظیر ہیں ان میں حکم کی نفی بطریق قیاس ثابت ہوگی۔

(وَلَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى "لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ")فَهٰذِهِ الْآيَةُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ ، وَلَا يُحْمَلُ عَلَى الْمُقَيَّدِ لِأَنَّ التَّقْيِيدَ يُوجِبُ التَّغْلِيظَ ، وَالْمَسَاءَةَ كَمَا فِي بَقَرَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ (وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَبْهِمُوا مَا أَبْهَمَ اللَّهُ ، وَاتَّبِعُوا مَا بَيَّنَ اللَّهُ) أَيِ اتْرُكُوهُ عَلَى إِبْهَامِهِ ، وَالْمُطْلَقُ مُبْهَمٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُقَيَّدِ الْمُعَيَّنِ فَلَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ (وَعَامَّةُ الصَّحَابَةِ مَا قَيَّدُوا أُمَّهَاتِ النِّسَاءِ بِالدُّخُولِ الْوَارِدِ فِي الرَّبَائِبِ وَلِأَنَّ إِعْمَالَ الدَّلِيلَيْنِ ، وَاجِبٌ مَا أَمْكَنَ) فَيُعْمَلُ بِكُلِّ وَاحِدٍ فِي مَوْرِدِهِ إِلَّا أَنْ لَا يُمْكِنَ ، وَهُوَ عِنْدَ اتِّحَادِ الْحَادِثَةِ ، وَالْحُكْمِ فَهٰذِهِ الدَّلَائِلُ لِنَفْيِ الْمَذْهَبِ الْأَوَّلِ ، وَهُوَ الْحَمْلُ مُطْلَقًا

ترجمہ: (اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا قول لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤ کم ہے) تو یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا لہذا وہ مقید پر محمول نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ تقیید موجب تغلیظ وشدت اور باعث مساءت ہے جیسا کہ بقرۂ بنی اسرائیل میں ہوا (اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ تم مبہم رکھو جب تک اللہ نے مبہم رکھا ہے اور اتباع کرو اس کی جو اللہ نے بیان فرمایا) یعنی اسے اس کے ابہام پر چھوڑ دو اور مطلق، مقید معین کی طرف نسبت کرتے ہوئے مبہم ہے؛ لہذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا (اور عامۂ صحابہ رضی اللہ عنھم نے امہات النساء کو دخول کی قید سے مقید نہیں کیا ہے جو ربائب کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور اس لیے کہ دونوں دلیلوں پر حتی الامکان عمل کرنا واجب ہے تو ہر ایک پر اس کے مورد میں عمل کیا

جائے گا مگر یہ کہ ممکن نہ ہو اور وہ حادثہ اور حکم کے متحد ہونے کے وقت ہوگا تو یہ دلائل مذہب اول کی نفی کے لیے ہیں اور وہ مطلق محمول کرنا ہے۔

تشریح : سابق میں یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ہمارے نزدیک اتحاد حادثہ اور اتحاد حکم کی صورت کے علاوہ کہیں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، اب یہاں سے اس موقف پر دلیل قائم کی جارہی ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ نے احناف کی چار دلیلوں کا تذکرہ فرمایا ہے جن میں سے ہر ایک کو بالترتیب ذیل میں درج کیا جارہا ہے۔

دلیل اول : اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: "یاایھا الذین آمنوا لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤکم " اے ایمان والو! ان چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو کہ اگر وہ تمہارے لیے ظاہر کی جائیں تو تمہیں برا لگے، یہ آیت اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھا جائے؛ کیوں کہ تقیید باعث غلظت وشدت ہوتی ہے، جیسا کہ بقرۂ بنی اسرائیل میں ہوا کہ وہ کوئی بھی ایک گائے ذبح کردیتے حکم ربانی کی تعمیل ہوجاتی مگر ان لوگوں نے بار بار سوال کرکے خود کو ایک مخصوص گائے کا پابند بنالیا۔

دلیل ثانی :حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنھما سے مروی ہے آپ نے فرمایا: "ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ وابتغوا مابین اللہ "یعنی جب اللہ کی جانب سے کوئی چیز مبہم رہے اسے اسی طرح چھوڑ دو اور اللہ نے جو کچھ بیان فرمایا اور واضح کردیا اس کی پیروی کرو اور مطلق چوں کہ مقید کی طرف نسبت کرتے ہوئے مبہم ہے؛ لہذا ہم اپنی طرف سے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرسکتے۔

دلیل ثالث : اکثر صحابہ نے ساس کی حرمت کو مطلق رکھا ہے خواہ اپنی بیوی کے ساتھ دخول کیا ہو یا دخول نہ کیا ہو اور دخول کی قید جو ربائب میں واقع ہے اسے ساس کی حرمت کے لیے شرط نہیں قرار دیا ہے گویا صحابہ کرام نے مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقیید پر رکھا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن پاک کے اندر محرمات کا ذکر فرمایا ہے وہاں امہات نساء کا بھی ذکر فرمایا ہے یعنی منکوحہ عورت کی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے اور اس کو مطلق رکھا یعنی دخول کی قید سے مقید نہیں کیا تو اپنی بیوی کے ساتھ دخول کیا ہو یا نہ

کیا ہو دونوں صورتوں میں ساس سے نکاح کرنا حرام ہے اور ربائب کے ساتھ نکاح کی حرمت کو بیان فرمایا تو قید دخول کا بھی اضافہ فرمایا یعنی اسی ربیبہ (سوتیلی لڑکی) سے نکاح کرنا حرام ہے جس کی ماں سے نکاح کے بعد وطی کر چکا ہو چناں چہ اگر اس کی ماں سے نکاح کیا مگر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی یا دخول سے پہلے اس عورت کا انتقال ہو گیا تو اس کی بیٹی (ربیبہ) سے نکاح کرنا جائز ہے، حاصل یہ ہوا کہ دخول کی جو قید ربائب میں موجود ہے، عامہ صحابہ کرام نے امہات النساء میں اس قید کو تسلیم نہیں کیا بلکہ مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید رکھا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا۔

دلیل رابع: حتی الامکان دونوں دلیلوں کو عمل دینا واجب ہے اور یہ اسی وقت ہوگا کہ ہر ایک پر اس کے مورد میں عمل کیا جائے یعنی مطلق کو مطلق رکھا جائے اور مقید کو مقید رکھا جائے؛ کیوں کہ اگر مطلق کو مقید پر محمول کر دیں تو اس میں مطلق کا ابطال ہے؛ اس لیے کہ مطلق، مقید اور غیر مقید دونوں کو جائز قرار دیتا ہے اور مقید پر محمول کرنے کی صورت میں غیر مقید کا جواز باطل ہو جائے گا، ہاں اس صورت میں جب دونوں کو ان کی حالت پر باقی رکھتے ہوئے عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ یہ مجبوری کی صورت ہے اور مجبوری کے وقت وہ کام روا ہو جاتا ہے جو عام حالات میں روا نہیں ہوتا، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ چاروں دلیلیں جن کو ذکر کیا گیا ہے شوافع کے مذہب اول کو رد کرنے کے لیے ہیں یعنی ان لوگوں کی تردید میں ہیں جو ہر حال میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں خواہ قیاس اس کا تقاضا کرے یا نہ کرے۔

فَالْآنَ يَشْرَعُ فِي نَفْيِ الْمَذْهَبِ الثَّانِي، وَهُوَ الْحَمْلُ إِنِ اقْتَضَى الْقِيَاسُ بِقَوْلِهِ (وَالنَّفْيُ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ بِنَاءٌ عَلَى الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ فَكَيْفَ يُعَدَّى) جَوَابٌ عَمَّا قَالُوا إِنَّهُ يُحْمَلُ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ فَإِنَّهُمْ قَالُوا النَّفْيُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، وَنَحْنُ نَقُولُ هُوَ عَدَمٌ أَصْلِيٌّ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" يَدُلُّ عَلَى إِيجَابِ الْمُؤْمِنَةِ، وَلَيْسَ لَهُ دَلَالَةٌ عَلَى الْكَافِرَةِ أَصْلًا،

وَالْأَصْلُ عَدَمُ إِجْزَاءِ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ عَنْ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ ، وَقَدْ ثَبَتَ إِجْزَاءُ الْمُؤْمِنَةِ بِالنَّصِّ فَبَقِيَ عَدَمُ إِجْزَاءِ الْكَافِرَةِ عَلَى الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ فَلَا يَكُونُ حُكْمًا شَرْعِيًّا، وَلَا بُدَّ فِي الْقِيَاسِ مِنْ كَوْنِ الْمُعَدَّى حُكْمًا شَرْعِيًّا

ترجمہ :تو اب مذہب ثانی کی نفی شروع کرر ہے ہیں اور وہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا ہے اگر قیاس اس کا تقاضا کرے اپنے اس قول سے (اور نفی مقیس علیہ میں عدم اصلی پر بنا کرتے ہوئے ہے تو وہ متعدی کیسے ہوگا!) یہ جواب ہے ان کے اس قول کا کہ اگر قیاس تقاضا کرے تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ ان لوگوں نے کہا کہ نفی حکم شرعی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ وہ عدم اصلی ہے؛ اس لیے کہ کفارۂ قتل کے بارے میں اللہ رب العزت کا ارشاد" فتحرير رقبة مومنة "مومنہ کے ایجاب پر دلالت کرر ہا ہے اور کافرہ کی نفی پر اس کی بالکل دلالت نہیں ہورہی ہے اور اصل کفارۂ قتل میں تحریر رقبہ کا کافی نہ ہونا ہے اور رقبۂ مومنہ کے آزاد کرنے کا کافی ہونا نص سے ثابت ہے تو رقبہ کافرہ کا کافی نہ ہونا عدم اصلی پر باقی رہا؛لہذا وہ حکم شرعی نہیں ہوگا اور قیاس میں معدّیٰ کا حکم شرعی ہونا ضروری ہے

تشریح :جب مصنف علیہ الرحمہ شوافع کے مذہب اول کی تردید سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے ان کے مذہب ثانی کی تردید کرر ہے ہیں کہ ان کے مذہب کا دارومدار اس بات پر ہے کہ نفی حکم شرعی ہے یعنی رقبہ کافرہ کے اعتاق کا کافی نہ ہونا کفارۂ قتل میں حکم شرعی ہے جب کہ ہم اس بات کے قائل ہیں کہ یہ عدم اصلی ہے؛ کیوں کہ کفارۂ قتل سے متعلق ارشاد ربانی" فتحرير رقبة مومنة "اس بات پر دلالت کرر ہا ہے کہ کفارۂ قتل میں رقبۂ مومنہ کو آزاد کرنا واجب ہے اور رقبۂ کافرہ کو آزاد کرنا کافی ہوگا یا نہیں، اس پر آیت کی بالکل دلالت نہیں ہورہی ہے اور اصل یہ ہے کہ تحریر رقبہ کفارہ قتل میں کافی نہ ہو اور رقبۂ مومنہ کا کافی ہونا نص سے ثابت ہے؛لہذا رقبۂ کافرہ کا کافی نہ ہونا عدم اصلی پر باقی رہا اور جب عدم اصلی پر باقی ہے تو حکم شرعی نہیں ہوا اور جب حکم شرعی نہیں ہوا تو قیاس کے ذریعے اس کا تعدیہ بھی درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ قیاس کے ذریعے جس کو متعدی کیا جاتا ہے اس کا حکم شرعی ہونا ضروری ہے۔

وَتَوضِيحُهُ أَنَّ الْأَعْدَامَ عَلَى قِسْمَيْنِ: الْأَوَّلُ: عَدَمُ إِجْزَاءِ مَا لَا يَكُونُ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ كَعَدَمِ إِجْزَاءِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ ، وَغَيْرِهِمَا ، وَالثَّانِي عَدَمُ إِجْزَاءِ مَا يَكُونُ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ غَيْرِ مُؤْمِنَةٍ فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ أَعْدَامٌ أَصْلِيَّةٌ بِلَا خِلَافٍ ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي مُخْتَلَفٌ فِيهِ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى حُكْمٌ شَرْعِيٌّ ، وَعِنْدَنَا عَدَمٌ أَصْلِيٌّ بِنَاءً عَلَى أَنَّ التَّخْصِيصَ بِالْوَصْفِ دَالٌّ عِنْدَهُ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنِ الْمَوْصُوفِ بِدُونِ ذَلِكَ الْوَصْفِ فَإِنَّهُ لَمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" فَلَوْ لَمْ يَقُلْ مُؤْمِنَةٍ لَجَازَ تَحْرِيرُ الْكَافِرَةِ فَلَمَّا قَالَ "مُؤْمِنَةٍ" لَزِمَ مِنْهُ نَفْيُ تَحْرِيرِ الْكَافِرَةِ فَيَكُونُ النَّفْيُ مَدْلُولَ النَّصِّ فَكَانَ حُكْمًا شَرْعِيًّا ، وَنَحْنُ نَقُولُ أَوْجَبَ تَحْرِيرَ الْمُؤْمِنَةِ ابْتِدَاءً ، وَهُوَ سَاكِتٌ عَنِ الْكَافِرَةِ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ فِي آخِرِ الْكَلَامِ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ فَصَدْرُ الْكَلَامِ مَوْقُوفٌ عَلَى الْآخِرِ ، وَيَثْبُتُ حُكْمُ الصَّدْرِ بَعْدَ التَّكَلُّمِ بِالْمُغَيِّرِ لِئَلَّا يَلْزَمَ التَّنَاقُضُ فَلَا يَكُونُ إِيجَابُ الرَّقَبَةِ ثُمَّ نَفْيُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بَلِ النَّصُّ لِإِيجَابِ الرَّقَبَةِ الْمُؤْمِنَةِ ابْتِدَاءً فَتَكُونُ الْكَافِرَةُ بَاقِيَةً عَلَى الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنَ الْأَعْدَامِ ، وَشَرْطُ الْقِيَاسِ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْمُعَدَّى حُكْمًا شَرْعِيًّا لَا عَدَمًا أَصْلِيًّا .

ترجمہ: اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ اعدام کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم اس کا کافی نہ ہونا ہے جو تحریر رقبہ نہ ہو جیسے کہ نماز روزہ وغیرہ کا کافی نہ ہونا اور دوسری قسم تحریر رقبہ غیر مومنہ کا کافی نہ ہونا ہے، پہلی قسم بالاتفاق اعدام اصلیہ ہیں اور دوسری قسم مختلف فیہ ہے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حکم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک عدم اصلی ہے بنا کرتے ہوئے اس بات پر کہ تخصیص بالوصف ان کے نزدیک اس شی سے نفی حکم پر دلالت کرتی ہے جو اس وصف کے ساتھ موصوف نہ ہو؛ اس لیے کہ جب اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا "فتحریر رقبة" پس اگر اس کے ساتھ مومنہ نہ کہتا تو رقبہ کافرہ کا آزاد کرنا بھی کافی ہوتا پس جب مومنہ کہا تو اس سے تحریر کافرہ کی نفی لازم ہوگئی؛ لہذا نفی، نص کا مدلول ہوئی تو یہ حکم شرعی ہوا اور ہم کہتے ہیں کہ اس نے ابتداء تحریر مومنہ کو واجب قرار دیا اور وہ

کافرہ سے ساکت ہے: اس لیے کہ جب آخر کلام میں مغیر موجود ہو تو صدر کلام آخر پر موقوف ہوتا ہے اور صدر کلام کا حکم مغیر کے تکلم کے بعد ثابت ہوتا ہے تا کہ تناقض لازم نہ آئے؛ لہذا ایجاب رقبہ اور پھر رقبہ کافرہ کی نفی نص مقید سے نہیں ہوگی، بلکہ نص ابتداءً ہی رقبۂ مؤمنہ کے ایجاب کے لیے ہے تو رقبۂ کافرہ کا کافی نہ ہونا عدم اصلی پر باقی رہے گا جیسا کہ عدم کی قسم اول میں تھا اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ حکم معدّی حکم شرعی ہو نہ کہ عدم اصلی۔

تشریح: عبارت سابقہ میں شوافع کے مذہب ثانی کی تردید کے لیے مصنف نے جو طریقۂ استدلال اختیار کیا تھا یہاں سے اس کی مزید وضاحت کر رہے ہیں کہ اعدام کی دو قسمیں ہیں: (۱) جو تحریر رقبہ نہ ہو وہ کفارہ قتل میں کافی نہیں ہے جیسے نماز، روزہ، حج اور صدقہ وغیرہ سے کفارۂ قتل کی ادائیگی نہیں ہوگی (۲) رقبہ کافرہ کو آزاد کرنا کفارۂ قتل میں کافی نہیں ہے تو پہلی قسم یعنی نماز اور روزہ وغیرہ کا کافی نہ ہونا یہ سب بلا خلاف اعدام اصلیہ ہیں، اعدام شرعیہ نہیں ہیں؛ کیوں کہ اثبات و نفی کسی پہلو میں بھی شریعت نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا اور دوسری قسم یعنی رقبۂ غیر مومنہ کا کافی نہ ہونا یہ مختلف فیہ ہے ہمارے نزدیک یہ بھی عدم اصلی ہے اور امام شافعی کے نزدیک حکم شرعی ہے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک مفہوم مخالف بھی مدلول نص ہو کر حکم شرعی ہوتا ہے؛ لہذا تخصیص بالوصف ان کے نزدیک اس بات پر دال ہوگی کہ ذات موصوف جب وصف سے خالی ہو تو اس سے حکم کی نفی ہو جائے تو اب دیکھیے کہ اگر اللہ تبارک تعالیٰ "فتحریر رقبة" فرماتا، مومنہ کا وصف ذکر نہ فرماتا تو رقبۂ کافرہ کو آزاد کرنا بھی کافی ہوتا، لیکن جب مومنہ کا ذکر فرما دیا تو اب ضروری ہو گیا کہ تحریر کافرہ صحیح نہ ہو تو تحریر کافرہ کی نفی بھی مدلول نص ہوئی اور مدلول نص حکم شرعی ہوتا ہے؛ لہذا یہ حکم شرعی ہوا اور جب یہ حکم شرعی ہوا تو قیاس کے ذریعے متعدی کرنا بھی صحیح ہوگا اور ہم چوں کہ مفہوم مخالف کا مدلول نص ہونا تسلیم نہیں کرتے اس لیے ہم کہتے ہیں کہ "تحریر رقبة مؤمنة" کی نص نے ابتداءً ہی تحریر رقبہ مومنہ کو واجب قرار دیا ہے اور کافرہ سے ساکت ہے؛ کیوں کہ جب آخر کلام میں کوئی مغیّر موجود ہو مثلاً استثناء، شرط اور وصف وغیرہ تو صدر کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے، جب تک آخر کلام اس کے

ساتھ منضم نہ ہو اس سے کسی حکم کا ثبوت نہیں ہوتا تو آیت کا مفہوم یہ نہیں ہو گا کہ اولاً ایجاب رقبہ ہو اور پھر نفی کا فرہ ورنہ تو اول و آخر میں تناقض ہو جائے گا بلکہ یہ نص ابتداءً ہی رقبہ مومنہ کے ایجاب کے لیے ہوگی؛ لہذا رقبہ کافرہ کا کفارہ قتل میں کافی نہ ہونا عدم اصلی پر باقی رہے گا اس نص کا ابتداءً ہی مفہوم یہ ہے کہ رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا واجب ہے، باقی رہی بات رقبۂ کافرہ کی تو یہ نص اس کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کرتی؛ لہذا یہ نص کا مدلول نہ ہوا اور جب نص کا مدلول نہیں ہوا تو حکم شرعی بھی نہیں ہوا اور جب حکم شرعی نہیں ہوا تو قیاس کے ذریعے اسے متعدی کرنا بھی درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ حکم معدّی حکم شرعی ہو نہ کہ عدم اصلی تو دوسرے کفارے میں رقبہ کو ایمان کی قید سے متقید کرنے میں کفارۂ قتل پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

(وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَعَدَّى الْقَيْدُ فَيَثْبُتُ الْعَدَمُ ضِمْنًا)جوابُ إشْكَالٍ مُقَدَّرٍ، وَهُوَ أَنْ يُقَالَ نَحْنُ نُعَدِّى الْقَيْدَ ، وَهُوَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ فَيَثْبُتُ عَدَمُ إجْزَاءِ الْكَافِرَةِ ضِمْنًا لَا أَنَّا نُعَدِّى هَذَا الْعَدَمَ قَصْدًا ، وَمِثْلُ هَذَا يَجُوزُ فِي الْقِيَاسِ فَنُجِيبُ بِقَوْلِنَا (لِأَنَّ الْقَيْدَ) ، وَهُوَ قَيْدُ الْإِيمَانِ مَثَلًا (يَدُلُّ عَلَى الْإِثْبَاتِ فِي الْمُقَيَّدِ) أَيْ يَدُلُّ عَلَى إثْبَاتِ الْحُكْمِ فِي الْمُقَيَّدِ ، وَهُوَ الْإِجْزَاءُ فِي تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ يُوجَدُ فِيهِ قَيْدُ الْإِيمَانِ (وَالنَّفْيُ فِي غَيْرِهِ) أَيْ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ ، وَهُوَ نَفْيُ الْإِجْزَاءِ فِي الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فَثَبَتَ أَنَّ الْقَيْدَ يَدُلُّ عَلَى هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ .الْأَوَّلُ) ، وَهُوَ إجْزَاءُ الْمُؤْمِنَةِ (حَاصِلٌ فِي الْمَقِيسِ) ، وَهُوَ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ (بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ) ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ (فَلَا يُفِيدُ تَعْدِيَتُهُ فِيهِ) أَيِ التَّعْدِيَةُ (فِي الثَّانِي فَقَطْ فَتَعْدِيَةُ الْقَيْدِ تَعْدِيَةُ الْعَدَمِ بِعَيْنِهَا) أَيْ بِعَيْنِ تَعْدِيَةِ الْعَدَمِ (وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَهَا فَهِيَ مَقْصُودَةٌ مِنْهَا)أَيْ ، وَإِنْ كَانَتْ تَعْدِيَةُ الْقَيْدِ غَيْرَ تَعْدِيَةِ الْعَدَمِ فَتَعْدِيَةُ الْعَدَمِ مَقْصُودَةٌ مِنْ تَعْدِيَةِ الْقَيْدِ ، وَحَاصِلُ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ تَعْدِيَةَ الْقَيْدِ هِيَ عَيْنُ تَعْدِيَةِ الْعَدَمِ ، وَإِنْ سُلِّمَ أَنَّ مَفْهُومَ تَعْدِيَةِ الْقَيْدِ غَيْرُ مَفْهُومِ تَعْدِيَةِ الْعَدَمِ فَتَعْدِيَةُ الْعَدَمِ مَقْصُودَةٌ مِنْ تَعْدِيَةِ

الْقَيْدِ فَبَطَلَ قَوْلُهُ نَحْنُ نُعَدِّی الْقَيْدَ فَيَثْبُتُ الْعَدَمُ ضِمْنًا بَلِ الْعَدَمُ يَثْبُتُ قَصْدًا ، وَهُوَ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ فَلَا يَصِحُّ الْقِيَاسُ (فَتَكُونُ) أَيْ تَعْدِيَةُ الْقَيْدِ (لِإِثْبَاتِ مَا لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ) ، وَهُوَ عَدَمُ إِجْزَاءِ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فَإِنَّهُ عَدَمٌ أَصْلِيٌّ .(وَإِبْطَالِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ) ، وَهُوَ إِجْزَاءُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ (الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ الْمُطْلَقُ) ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ "أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ "(وَكَيْفَ يُقَاسُ مَعَ وُرُودِ النَّصِّ) فَإِنَّ شَرْطَ الْقِيَاسِ أَنْ لَا يَكُونَ فِي الْمَقِيسِ نَصٌّ دَالٌّ عَلَى الْحُكْمِ الْمُعَدَّى أَوْ عَلَى عَدَمِهِ

ترجمہ : (اور یہ ممکن نہیں ہے کہ قید کو متعدی کیا جائے تو عدم ضمنا ثابت ہو جائے) یہ ایک اشکال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ کہا جائے : ہم قید کو متعدی کرتے ہیں اور وہ حکم شرعی ہے؛ کیوں کہ وہ نص سے ثابت ہے تو رقبہ کافرہ کا کافی نہ ہونا ضمنا ثابت ہو جائے گا؛ نہ یہ کہ ہم اس عدم کو قصداً متعدی کرتے ہیں اور اس طرح کی صورت قیاس میں جائز ہوتی ہے تو ہم جواب دیں گے اپنے اس قول سے (اس لیے کہ قید) اور وہ ایمان کی قید ہے مثال کے طور پر (مقید میں اثبات پر دلالت کرتی ہے) یعنی مقید میں حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتی ہے اور وہ ایسے رقبہ کی تحریر کا کافی ہونا ہے جس میں ایمان کی قید پائی جائے (اور اس کے علاوہ میں نفی پر) یعنی قید اس کے علاوہ میں حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہے اور وہ رقبہ کافرہ کا کافی نہ ہونا ہے تو ثابت ہوا کہ قید ان دونوں چیزوں پر دلالت کرتی ہے (پہلا) اور وہ مومنہ کا کافی ہونا ہے (مقیس میں حاصل ہے) اور وہ کفارہ یمین ہے (نص مطلق کے ذریعے) اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ''او تحریر رقبۃ'' ہے (لہذا اسے متعدی کرنا مفید نہیں ہوگا تو یہ) یعنی تعدیہ (صرف ثانی میں ہوگا تو قید کو متعدی کرنا بعینہ عدم کو متعدی کرنا ہے اور اگر وہ اس کا غیر ہو جب بھی اس سے مقصود یہی ہے یعنی اگر قید کو متعدی کرنا عدم کو متعدی کرنے کا غیر ہو جب بھی قید کو متعدی کرنے سے مقصود عدم کو متعدی کرنا ہے اور اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ قید کو متعدی کرنا بعینہ عدم کو متعدی کرنا ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ قید کو متعدی کرنے کا مفہوم عدم کو متعدی کرنے کے مفہوم کا غیر ہے جب بھی

قید کو متعدی کرنے سے مقصود عدم کو متعدی کرنا ہے تو اس کا یہ کہنا باطل ہو گیا کہ ہم قید کو متعدی کریں گے تو عدم ضمنا ثابت ہو گا بلکہ عدم قصدا ثابت ہو گا اور وہ حکم شرعی نہیں ہے؛ لہذا قیاس کرنا صحیح نہ ہو گا (تو ہو گا) یعنی قید کو متعدی کرنا (اس کو ثابت کرنے کے لیے جو حکم شرعی نہیں ہے) اور وہ کفارہ یمین میں رقبہ کافرہ کا کافی نہ ہونا ہے؛ کیوں کہ وہ عدم اصلی ہے (اور حکم شرعی کو باطل کرنے کے لیے) اور وہ کفارہ یمین میں رقبۂ کا کافرہ کا کافی ہونا ہے (جس پر مطلق دلالت کر رہا ہے) اور وہ کفارۂ یمین میں اللہ تعالیٰ کا قول'' او تحریر رقبۃ '' ہے (اور نص کے وارد ہونے کے بعد کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے) کیوں کہ قیاس کی شرط ہے کہ مقیس میں ایسی نص نہ ہو جو حکم معدی یا اس کے عدم پر دلالت کرے۔

تشریح: یہاں سے شوافع کے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔

اشکال: ہم قیاس کے ذریعے قید کو متعدی کرتے ہیں یعنی کفارۂ قتل میں جو مومنہ کی قید واقع ہے ہم قیاس کے ذریعے اسی قید کو کفارہ یمین تک متعدی کرتے ہیں اور یہ قید بلاشبہ حکم شرعی ہے؛ کیوں کہ یہ نص سے ثابت ہے؛ لہذا اس کا تعدیہ جائز ہو گا اور عدم اجزاء کافرہ ضمنا ثابت ہو گا یعنی ہم عدم کا تعدیہ قصداً نہیں کر رہے ہیں؛ بلکہ قصدا تعدیہ تو قید کا ہو گا اور عدم کا تعدیہ اس کے ضمن میں ہو گا اور یہ صورت قیاس میں جائز ہے۔

جواب: ایسا نہیں کر سکتے؛ کیوں کہ رقبۂ مومنہ میں جو ایمان کی قید ہے یہ اثبات حکم فی المقید پر دلالت کر رہی ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ کفارۂ قتل میں اس رقبہ کو آزاد کرنا کافی ہے جس میں ایمان کی قید موجود ہو اور آپ کے نزدیک یہ قید نفی حکم فی غیر المومنہ پر دال ہے تو ان دونوں امور میں سے پہلا امر یعنی رقبہ مومنہ کا کافی ہونا مقیس یعنی کفارہ یمین میں نص مطلق سے ثابت ہے؛ کیوں کہ تحریر رقبۃ یہ مطلق ہے جو مومنہ اور غیر مومنہ دونوں کو شامل ہے؛ لہذا قید مومنہ کا تعدیہ مقیس میں تعدیہ ایمان کا فائدہ نہیں دے گا؛ کیوں کہ رقبہ مومنہ کا کافی ہونا تو نص مطلق سے ثابت ہو چکا ہے تو اب اس کو متعدی کرنا تحصیل حاصل کے سوا کچھ نہیں اور جب امر اول کا تعدیہ مفید نہیں ہے تو یقینا آپ صرف اور صرف امر ثانی یعنی نفی حکم فی غیر المومنہ کا تعدیہ کر رہے ہیں اور امر ثانی کا تعدیہ عدم کا تعدیہ ہے اور تعدیہ

عدم صحیح نہیں؛ کیوں کہ وہ مدلول نص اور حکم شرعی نہیں ہے اور اگر یہ مان لیا جائے کہ قید کا تعدیہ بعینہ عدم کا تعدیہ نہیں ہے، بلکہ عدم کا غیر ہے جب بھی تعدیہ قید سے مقصود تعدیہ عدم ہی ہے؛ کیوں کہ رقبہ مومنہ کا کافی ہونا تو نص مطلق سے ثابت ہے؛ لہذا تعدیہ قید سے وہ مقصود نہیں ہوسکتا تو لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ کا مقصود تعدیہ عدم ہے اور جب آپ کا مقصود یہی ہے تو اسے تعدیہ ضمنی قرار دینا درست نہیں ہے، حاصل یہ ہوا کہ تعدیہ قید بعینہ تعدیہ عدم ہے اور اگر مان لیا جائے کہ تعدیہ قید بعینہ تعدیہ عدم نہیں ہے پھر بھی اتنی بات تو ماننی ہی ہوگی کہ تعدیہ قید سے آپ کا مقصود اصلی تعدیہ عدم ہی ہے؛ لہذا آپ کا یہ کہنا غلط ہے کہ ہم صرف قید کا تعدیہ کرتے ہیں اور عدم کا تعدیہ ضمنا ہو جاتا ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ درحقیقت یہ عدم ہی کا تعدیہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ عدم اصلی حکم شرعی نہیں ہوتا اور جب یہ حکم شرعی نہیں ہوگا تو قیاس کے ذریعے اس کا تعدیہ بھی درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ قیاس احکام شرعیہ میں ہوا کرتا ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ تعدیہ درحقیقت حکم شرعی کا ابطال ہے؛ کیوں کہ کفارہ یمین میں وارد ہونے والی نص اپنے اطلاق کی وجہ سے اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ رقبہ خواہ مومنہ ہو یا کافرہ، کفارۂ یمین کی ادائیگی کے لیے کافی ہے اور جب آپ قید مومنہ کا تعدیہ کریں گے تو ظاہر ہے کہ یہ حکم شرعی باطل ہو جائے گا؛ کیوں کہ تعدیہ کی صورت میں رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا۔

وکیف یقاس: یہاں سے تعدیہ بالقیاس کے فساد پر ایک اور دلیل قائم کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقیس میں کوئی ایسی نص نہ ہو جو حکم معدی کے وجود یا اس کے عدم پر دلالت کر رہی ہو اور یہاں تو مقیس یعنی کفارہ یمین میں نص مطلق وارد ہے جو اس بات پر دال ہے کہ رقبہ خواہ مومنہ ہو یا کافرہ کفارۂ یمین کی ادائیگی کے لیے کافی ہے، علی التعیین کسی کا وجوب نہیں ہے؛ لہذا جب مقیس میں نص کا ورود ثابت ہے تو آپ کا یہ قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔

وَلَيْسَ حَمْلُ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ كَتَخْصِيصِ الْعَامِّ كَمَا زَعَمُوا لِيَجُوزَ

بِالْقِيَاسِ) هٰذَا جَوَابٌ عَنِ الدَّلِيلِ الَّذِي ذُكِرَ فِي الْمَحْصُولِ عَلَى جَوَازِ حَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِنِ اقْتَضَى الْقِيَاسُ حَمْلَهُ ، وَهُوَ أَنَّ دَلَالَةَ الْعَامِّ عَلَى الْأَفْرَادِ فَوْقَ دَلَالَةِ الْمُطْلَقِ عَلَيْهَا لِأَنَّ دَلَالَةَ الْعَامِّ عَلَى الْأَفْرَادِ قَصْدِيَّةٌ وَدَلَالَةَ الْمُطْلَقِ عَلَيْهَا ضِمْنِيَّةٌ ، وَالْعَامُّ يُخَصُّ بِالْقِيَاسِ اتِّفَاقًا بَيْنَنَا ، وَبَيْنَكُمْ فَيَجِبُ أَنْ يُقَيَّدَ الْمُطْلَقُ بِالْقِيَاسِ عِنْدَكُمْ أَيْضًا فَأَجَابَ بِمَنْعِ جَوَازِ التَّخْصِيصِ بِالْقِيَاسِ مُطْلَقًا بِقَوْلِهِ (لِأَنَّ التَّخْصِيصَ بِالْقِيَاسِ إِنَّمَا يَجُوزُ عِنْدَنَا إِذَا كَانَ الْعَامُّ مُخَصَّصًا بِقَطْعِيٍّ ، وَهُنَا يَثْبُتُ الْقَيْدُ ابْتِدَاءً بِالْقِيَاسِ لَا أَنَّهُ قُيِّدَ أَوَّلًا بِالنَّصِّ ثُمَّ بِالْقِيَاسِ فَيَصِيرُ الْقِيَاسُ هُنَا مُبْطِلًا لِلنَّصِّ) فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْعَامَّ لَا يُخَصُّ بِالْقِيَاسِ عِنْدَنَا مُطْلَقًا بَلْ إِنَّمَا يُخَصُّ إِذَا خُصَّ أَوَّلًا بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ ، وَفِي مَسْأَلَةِ حَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ لَمْ يُقَيَّدِ الْمُطْلَقُ بِنَصٍّ أَوَّلًا حَتَّى يُقَيَّدَ ثَانِيًا بِالْقِيَاسِ بَلِ الْخِلَافُ فِي تَقْيِيدِهِ ابْتِدَاءً بِالْقِيَاسِ فَلَا يَكُونُ كَتَخْصِيصِ الْعَامِّ .

ترجمہ : (اور مطلق کو مقید پر محمول کرنا عام کی تخصیص کی طرح نہیں ہے جیسا کہ حضرات شوافع کا خیال ہے یہاں تک کہ قیاس کے ذریعے مطلق کی تقیید جائز ہو جائے) یہ جواب ہے اس دلیل کا جو محصول میں ذکر کی گئی ہے اس بات کے جواز پر کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا جائز ہے اگر قیاس اس کا تقاضا کرے اور وہ یہ ہے کہ عام کی دلالت اس کے افراد پر بالقصد ہوتی ہے اور مطلق کی دلالت اس کے افراد پر ضمنی ہوتی ہے اور قیاس کے ذریعے عام کی تخصیص پر ہمارا اور آپ کا اتفاق ہے تو آپ کے نزدیک مطلق کی تقیید بھی قیاس سے جائز ہونی چاہیے تو ماتن نے مطلقا قیاس کے ذریعے جواز تخصیص کو تسلیم نہ کرتے ہوئے اپنے اس قول سے جواب دیا (اس لیے کہ تخصیص بالقیاس ہمارے نزدیک اسی وقت جائز ہے جب عام کی تخصیص دلیل قطعی کے ساتھ ہو چکی ہو اور یہاں قیاس کے ذریعے قید کا ثبوت ابتداءً ہوگا، نہ یہ کہ اولاً نص کے ذریعے مقید کیا جائے گا پھر قیاس کے ذریعے تو قیاس یہاں نص کو باطل کرنے والا ہوگا) تو حاصل یہ ہے کہ عام ہمارے نزدیک مطلقا قیاس کے ذریعے مخصوص

نہیں ہوتا بلکہ اس وقت مخصوص ہوتا ہے جب اولاً اسے دلیل قطعی کے ذریعے خاص کر لیا جائے اور مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے مسئلے میں مطلق کو اولاً نص کے ذریعے مقید نہیں کیا گیا ہے یہاں تک کہ ثانیاً قیاس کے ذریعے مقید کیا جائے بلکہ اختلاف اسے ابتداءً قیاس کے ذریعے مقید کرنے میں ہے؛ لہٰذا یہ عام کی تخصیص کی طرح نہیں ہوگا۔

تشریح : اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے شوافع کی ایک دلیل کا جواب دیا ہے جو امام رازی نے ''محصول'' میں ذکر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قیاس مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا تقاضا کرتا ہو تو اس وقت مطلق کو مقید پر محمول کرنا جائز ہے؛ کیوں کہ عام کی دلالت اپنے افراد پر فائق و برتر ہے اس دلالت سے جو مطلق کی اپنے افراد پر ہوتی ہے؛ اس لیے کہ عام کی دلالت علی الافراد بالقصد ہوتی ہے اور مطلق کی دلالت علی الافراد ضمناً ہوتی ہے اور عام کی تخصیص بالقیاس پر سب کا اتفاق ہے تو مطلق جو عام سے فروتر ہے اس کی تقیید قیاس کے ذریعے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی؛ لہٰذا آپ کے نزدیک بھی مطلق کو قیاس کے ذریعے مقید کرنا درست ہونا چاہیے۔

جواب : ہمارے نزدیک عام کی تخصیص قیاس کے ذریعے اس وقت جائز ہے جب ایک بار دلیل قطعی کے ذریعے اس کی تخصیص ہو چکی ہو ابتداءً جائز نہیں ہے۔ اور حمل مطلق علی المقید کے مسئلے میں آپ لوگ ابتداءً ہی قیاس کے ذریعے مطلق کو مقید پر محمول کرنا جائز قرار دیتے ہیں، ایسا نہیں ہے کہ آپ اولاً نص کے ذریعے مقید کریں پھر قیاس کے ذریعے تو حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک عام کی تخصیص قیاس کے ذریعے مطلقاً نہیں ہوتی جب کہ آپ مطلقاً قیاس کے ذریعے مطلق کی تقیید کے قائل ہیں۔

(وَقَدْ قَامَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْكَفَّارَاتِ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكَبَائِرِ) لَمَّا ذَكَرَ الْحُكْمَ الْكُلِّيَّ، وَهُوَ أَنَّ تَقْيِيدَ الْمُطْلَقِ بِالْقِيَاسِ لَا يَجُوزُ تَنَزَّلَ إِلَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْجُزْئِيَّةِ، وَذَكَرَ فِيهَا مَانِعًا آخَرَ يَمْنَعُ الْقِيَاسَ، وَهُوَ أَنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكَبَائِرِ فَيَجُوزُ أَنْ يُشْتَرَطَ فِي كَفَّارَتِهِ الْإِيمَانُ، وَلَا يُشْتَرَطَ فِيمَا دُونَهُ فَإِنَّ تَغْلِيظَ الْكَفَّارَةِ بِقَدْرِ غِلَظِ الْجِنَايَةِ.

ترجمہ : (اور کفارات کے درمیان فرق ثابت ہو چکا؛ اس لیے کہ قتل اعظم کبائر سے ہے) جب ماتن نے حکم کلی کا ذکر کیا اور وہ یہ ہے کہ مطلق کو قیاس کے ذریعے مقید کرنا جائز نہیں ہے تو اس مسئلہ جزئیہ کی طرف آئے اور اس میں ایک دوسرے سبب کا ذکر کیا جو قیاس سے مانع ہے اور وہ یہ ہے کہ قتل اعظم کبائر سے ہے تو جائز ہے کہ اس کے کفارے میں ایمان کی شرط لگائی جائے اور اس کے علاوہ میں ایمان کی شرط نہ لگائی جائے؛ اس لیے کہ کفارے کی تغلیظ وتشدید جرم کے برابر ہوتی ہے۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ تقیید مطلق بالقیاس کے عدم جواز پر ایک اور دلیل پیش کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب یہ حکم کلی مذکور ہو چکا کہ قیاس کے ذریعے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے تو اب یہاں سے ایک مسئلہ جزئیہ مخصوصہ یعنی مسئلہ کفارات کا ذکر کر رہے ہیں جس سے یہ ثابت ہوگا کہ یہاں قیاس سے مانع ایک اور سبب موجود ہے وہ یہ کہ قتل اعظم کبائر سے ہے؛ لہذا کفارۂ قتل میں ایمان کی شرط لگائی جائے گی اور قسم توڑنا قتل سے کم درجے کا گناہ ہے لہذا اس میں رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری نہیں ہوگا؛ کیوں کہ سزا بقدر جرم ہوا کرتی ہے تو جہاں جرم بڑا تھا وہاں سزا سخت اور جہاں جرم چھوٹا تھا وہاں سزا ہلکی مقرر کی گئی، حاصل یہ ہوا کہ خفیف جرم کو شدید جرم پر قیاس کر کے کفارہ یمین میں بھی رقبہ مومنہ کی شرط لگانا درست نہیں ہے۔

(لَا يُقَالُ أَنْتُمْ قَيَّدْتُمُ الرَّقَبَةَ بِالسَّلَامَةِ) هٰذَا إِشْكَالٌ أَوْرَدَهُ عَلَيْنَا فِي الْمَحْصُولِ، وَهُوَ أَنَّكُمْ قَيَّدْتُمُ الْمُطْلَقَ فِي هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ (لِأَنَّ الْمُطْلَقَ لَا يَتَنَاوَلُ مَا كَانَ نَاقِصًا فِي كَوْنِهِ رَقَبَةً، وَهُوَ فَائِتُ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ، وَهٰذَا مَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْكَامِلِ) أَيِ الْكَامِلِ فِيمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ هٰذَا الْاِسْمُ كَالْمَاءِ الْمُطْلَقِ لَا يَنْصَرِفُ إِلَى مَاءِ الْوَرْدِ فَلَا يَكُونُ حَمْلُهُ عَلَى الْكَامِلِ تَقْيِيدًا

ترجمہ : (اعتراض نہ کیا جائے کہ تم لوگوں نے رقبہ کے سالم عن العیوب ہونے کی قید لگائی ہے) یہ ایک اشکال ہے جس کو امام رازی نے ''محصول'' میں ہم پر وارد کیا ہے اور وہ یہ

ہے کہ تم لوگوں نے اس مسئلے میں مطلق کو مقید کر دیا تو ماتن نے اپنے اس قول سے جواب دیا (اس لیے کہ مطلق اس کو شامل نہیں ہوتا جو رقبہ ہونے میں ناقص ہو اور یہ وہ ہے جس کی جنس منفعت فوت ہو گئی ہو اور اسی کو ہمارے علما نے یوں بیان کیا ہے کہ مطلق فرد کامل کی طرف پھیر دیا جاتا ہے) یعنی اس میں کامل ہو جس پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے (جیسے کہ ماء مطلق گلاب کے پانی کی طرف نہیں پھیرا جاتا؛ لہٰذا اسے کامل پر محمول کرنا مقید کرنا نہیں ہوگا۔

تشریح : اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے شوافع کے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض : اے حنفیو! تم لوگوں نے بھی مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قتل اور دوسرے کفارات میں مطلق رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے اور تم لوگوں نے اسے ایسے رقبہ کے ساتھ مقید کر دیا جو عیوب و نقائص سے صحیح و سالم ہو، خیال رہے کہ یہ اعتراض امام رازی نے ''محصول'' میں وارد کیا ہے۔

جواب : یہ اعتراض ہم پر وارد نہیں ہوتا؛ کیوں کہ مطلق ناقص کو شامل ہی نہیں ہوتا؛ لہٰذا ''تحریر رقبہ'' میں رقبہ سے مراد وہ ہے جس پر اسم رقبہ کا اطلاق علی وجہ الکمال ہو اور کامل رقبہ وہی ہوگا جو عیوب و نقائص سے صحیح و سالم ہو، یہ ایسے ہی ہے جیسے ماء مطلق کا حمل گلاب کے پانی پر نہیں ہوتا؛ لہٰذا رقبہ کو رقبہ سالمہ پر محمول کرنا اسے مقید کرنا نہیں ہوگا۔ اس ضابطے کو ہمارے علما اس طرح بیان کرتے ہیں۔ ''المطلق ینصرف الی الکامل'' یعنی: مطلق فرد کامل پر محمول ہوتا ہے۔

(وَلَا يُقَالُ أَنْتُمْ قَيَّدْتُمْ قَوْلَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ " فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ زَكَاةٌ " بِقَوْلِهِ "فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ " مَعَ أَنَّهُمَا دَخَلَا فِي السَّبَبِ) ، وَالْمَذْهَبُ عِنْدَكُمْ أَنَّ الْمُطْلَقَ لَا يُحْمَلُ عَلَى الْمُقَيَّدِ ، وَإِنِ اتَّحَدَتِ الْحَادِثَةُ إِذَا دَخَلَا عَلَى السَّبَبِ كَمَا فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ . (وَقَيَّدْتُمْ قَوْلَهُ تَعَالَى "وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ" بِقَوْلِهِ تَعَالَى "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ " مَعَ أَنَّهُمَا فِي حَادِثَتَيْنِ) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ

أوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ، وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ" فَأَجَابَ عَنِ الْإِشْكَالَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ بِقَوْلِهِ (لِأَنَّ قَيْدَ الْإِسَامَةِ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْعَوَامِلِ ، وَالْحَوَامِلِ ، وَالْعَلُوفَةِ صَدَقَةٌ ، وَالْعَدَالَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ)

ترجمه : (اور اعتراض نہ کیا جائے کہ تم لوگوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "فی خمس من الابل زکاۃ" کو آپ کے قول "فی خمس من الابل السائمۃ زکاۃ" سے مقید کر دیا باوجود یکہ یہ دونوں سبب پر داخل ہیں) اور تمہارا مذہب یہ ہے کہ مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا اگر چہ واقعہ متحد ہو جب کہ وہ دونوں سبب پر داخل ہوں جیسا کہ صدقۂ فطر میں ہے (اور تم لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "واشھدوا اذا تبایعتم" کو "واشھدوا ذوی عدل منکم" سے مقید کیا ہے باوجود یکہ دونوں کا تعلق دو واقعات سے ہے) اللہ تبارک وتعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "فاذا بلغن اجلھن فامسکوھن بمعروف او فارقوھن بمعروف واشھدوا ذوی عدل منکم" تو ماتن نے مذکورہ دونوں اعتراضوں کا جواب اپنے اس قول سے دیا (اس لیے کہ اسامت کی قید نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لیس فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ" سے ثابت ہے اور عدالت کی قید اللہ رب العزت کے ارشاد "ان جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا ان تصیبوا قوما بجھالۃ" سے ثابت ہے)

تشریح: اس عبارت میں ہم احناف پر وارد کردہ دو اعتراض اور ان کے جواب مذکور ہیں

پہلا اعتراض: آپ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ جب مطلق اور مقید سبب میں وارد ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید سبب میں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود آپ لوگوں نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے مثلاً ایک حدیث میں آیا "فی خمس من الابل زکاۃ" یعنی ہر پانچ اونٹ میں زکوۃ ہے اور دوسری حدیث میں آیا "فی خمس من الابل السائمۃ زکوۃ" یعنی ہر پانچ چرنے والے اونٹوں میں زکوۃ ہے یہ دونوں حدیثیں اسباب میں وارد ہیں؛ کیوں کہ یہ دونوں حدیثیں

اونٹوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور اونٹ زکوۃ کا سبب ہیں اور پہلی حدیث مطلق ہے جس میں سائمہ کی قید نہیں ہے اور دوسری حدیث میں سائمہ کی قید ہے اور اس جگہ آپ لوگوں نے حدیث مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہوئے کہا ہے کہ غیر سائمہ میں زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

جواب: سائمہ ہونے کی قید ایک تیسری حدیث سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "لیس فی العوامل والحوامل والعلوفة صدقة" یعنی جو جانور کھیتی کے کام میں آتے ہوں، جو بوجھ لادنے کے لیے ہوں اور جو صرف چارا کھاتے ہوں ان جانوروں میں زکوۃ نہیں ہے اور یہ تیسری حدیث ابل کے اطلاق کو منسوخ کر دیتی ہے حاصل یہ ہوا کہ مسئلہ زیر بحث میں غیر سائمہ سے زکوۃ ساقط ہونا سابقہ دونوں حدیثوں کے علاوہ ایک تیسری حدیث سے ثابت ہے تو ہم نے زکوۃ ابل کو سائمہ کی قید کے ساتھ اس حدیث سے مقید کیا ہے نہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔

دوسرا اعتراض: آپ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اگر حادثہ الگ الگ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے مقامات پر بھی آپ لوگ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں مثلاً باب بیع وشرا میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واشهدوا اذا تبايعتم" مطلق ہے، عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور رجعت فی الطلاق کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واشهدوا ذوی عدل منکم" مقید ہے کہ اس میں عادل گواہوں کو مقرر کرنے کی بات کہی جارہی ہے اور تم لوگ مطلقا گواہی میں عدالت کی شرط لگاتے ہو، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ حادثہ کے مختلف ہونے کے باوجود آپ لوگوں نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔

جواب: ہم نے اس مسئلے میں مذکورہ دونوں آیتوں کے علاوہ ایک تیسری آیت پر عمل کیا ہے اور وہ آیت یہ ہے: "یا ایها الذین آمنوا ان جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا" یعنی اے ایمان والو! اگر فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو خوب تحقیق کر لیا کرو، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کی خبر واجب التوقف اور قابل تحقیق و تفتیش ہے اس لیے

ہم نے گواہوں کے لیے عادل ہونے کی شرط لگائی تو ہم نے اس مسئلے میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ ایک تیسری آیت کی وجہ سے گواہی کے لیے عدالت کو شرط قرار دیا ہے۔

(فَصْلٌ فِيْ حُكْمِ الْمُشْتَرَكِ التَّأَمُّلُ فِيْهِ حَتَّى يَتَرَجَّحَ أَحَدُ مَعَانِيْهِ ، وَلَا يُسْتَعْمَلُ فِي أَكْثَرَ مِنْ مَعْنًى وَاحِدٍ لَا حَقِيْقَةً لِأَنَّهُ لَمْ يُوْضَعْ لِلْمَجْمُوْعِ) اِعْلَمْ أَنَّ الْوَاضِعَ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ وَضَعَ الْمُشْتَرَكَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَعْنَيَيْنِ بِدُوْنِ الْآخَرِ أَوْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعَ الْآخَرِ أَيْ لِلْمَجْمُوْعِ أَوْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُطْلَقًا فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَلَا يَجُوْزُ أَنْ يُرَادَ بِهِ أَحَدُهُمَا مَعَ الْآخَرِ وَالثَّانِي غَيْرُ وَاقِعٍ لِأَنَّ الْوَاضِعَ لَمْ يَضَعْهُ لِلْمَجْمُوْعِ ، وَإِلَّا لَمْ يَصِحَّ اسْتِعْمَالُهُ فِي أَحَدِهِمَا بِدُوْنِ الْآخَرِ بِطَرِيْقِ الْحَقِيْقَةِ لٰكِنَّ هٰذَا صَحِيْحٌ اتِّفَاقًا ، وَأَيْضًا عَلَى تَقْدِيْرِ الْوُقُوْعِ يَكُوْنُ اسْتِعْمَالُهُ اسْتِعْمَالًا فِي أَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ ، وَإِنْ وُجِدَ الْأَوَّلُ أَوِ الثَّالِثُ يَثْبُتُ الْمُدَّعٰى لِأَنَّ الْوَضْعَ تَخْصِيْصُ اللَّفْظِ بِالْمَعْنٰى فَكُلُّ وَضْعٍ يُوْجِبُ أَنْ لَا يُرَادَ بِاللَّفْظِ إِلَّا هٰذَا الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعُ لَهُ ، وَيُوْجِبُ أَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْمَعْنٰى تَمَامَ الْمُرَادِ بِاللَّفْظِ فَاعْتِبَارُ كُلٍّ مِنَ الْمَوْضُوْعَيْنِ يُنَافِي اعْتِبَارَ الْآخَرِ ، وَمَنْ عَرَفَ سَبَبَ وُقُوْعِ الْاِشْتِرَاكِ لَا يَخْفٰى عَلَيْهِ امْتِنَاعُ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي الْمَعْنَيَيْنِ فَقَوْلُهُ لِأَنَّهُ لَمْ يُوْضَعْ لِلْمَجْمُوْعِ إِشَارَةٌ إِلٰى مَا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّ الْمُشْتَرَكَ إِنَّمَا يَصِحُّ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْمَعْنَيَيْنِ إِذَا كَانَ مَوْضُوْعًا لِلْمَجْمُوْعِ ، وَوَضْعُهُ لِلْمَجْمُوْعِ مُنْتَفٍ أَمَّا عَلَى التَّقْدِيْرَيْنِ الْآخَرَيْنِ فَلَا يَصِحُّ اسْتِعْمَالُهُ فِيْهِمَا كَمَا ذَكَرْنَا . (وَلَا مَجَازًا لِاسْتِلْزَامِهِ الْجَمْعَ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ ، وَالْمَجَازِ) فَإِنَّ اللَّفْظَ إِنِ اسْتُعْمِلَ فِي أَكْثَرَ مِنْ مَعْنًى وَاحِدٍ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ يَلْزَمُ أَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ مُسْتَعْمَلًا فِي الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ ، وَالْمَجَازِيِّ مَعًا ، وَهٰذَا لَا يَجُوْزُ .

ترجمہ : (یہ فصل مشترک کے حکم کے بیان میں ہے، مشترک میں تامل کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کے معانی میں سے کوئی ایک راجح قرار پائے اور ایک معنی سے زیادہ میں اس کا استعمال نہیں ہوسکتا نہ تو حقیقۃ ، اس لیے کہ اس کی وضع مجموع کے لیے نہیں ہوئی

ہے)تم جان لو کہ واضع خالی نہیں ہوگا یا تو اس نے مشترک کو دونوں معنوں میں سے ہر ایک کے لیے دوسرے کے بغیر وضع کیا ہوگا یا ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے دوسرے کے ساتھ یعنی مجموع کے لیے وضع کیا ہوگا یا ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے مطلقاً وضع کیا ہوگا پس اگر پہلا ہے تو جائز نہیں ہے کہ مشترک سے ان دونوں میں کا ایک دوسرے کے ساتھ مراد لیا جائے اور دوسرا واقع نہیں ہے؛ اس لیے کہ واضع نے اسے مجموع کے لیے وضع نہیں کیا ہے ورنہ تو ان دونوں میں سے ایک میں اس کا استعمال بطریق حقیقت صحیح نہ ہوتا لیکن یہ بالاتفاق صحیح ہے اور نیز وقوع کی تقدیر پر اس کا استعمال دو معنوں میں سے ایک میں استعمال ہوگا، اگر پہلا یا تیسرا پایا جائے تو مدعیٰ ثابت ہو جائے گا؛ اس لیے کہ وضع لفظ کو معنی کے ساتھ خاص کرنا ہے تو ہر وضع اس بات کو واجب کرتی ہے کہ لفظ سے اس کا معنی موضوع لہ مراد لیا جائے اور اس بات کو بھی واجب کرتی ہے کہ یہی معنی لفظ سے تمام مراد ہو تو دونوں وضعوں میں سے ہر ایک کا اعتبار کرنا دوسرے کا اعتبار کرنے کے منافی ہے اور جس نے وقوع اشتراک کا سبب جان لیا اس پر مخفی نہیں ہے کہ لفظ کا استعمال دو معنوں میں نہیں ہو سکتا؛ لہذا ماتن کا قول ''لانہ لم یوضع للمجموع'' اشارہ ہے اس کی طرف جو ہم نے ذکر کیا کہ مشترک کا استعمال دو معنوں میں اس وقت صحیح ہوتا جب اس کی وضع مجموع کے لیے ہوئی ہو اور وضع للمجموع مشترک میں منتفی ہے لیکن دوسری دونوں تقدیروں پر تو اس کا استعمال ان دونوں میں صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا (اور نہ ہی مجازاً؛ اس لیے کہ یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کو مستلزم ہے) کیوں کہ اگر لفظ کا استعمال بطریق مجاز ایک سے زائد معانی میں ہوگا تو اس کا استعمال معنی حقیقی میں بھی ہوگا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی لفظ کا استعمال معنی حقیقی اور معنی مجازی میں ایک ساتھ ہو اور یہ جائز نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ مشترک کا حکم بیان کر رہے ہیں چناں چہ فرمایا کہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و تامل کیا جائے، تا کہ اس کے متعدد معانی میں سے کوئی ایک معنی راجح ہو جائے۔

ولا یستعمل فی اکثر: عموم مشترک کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں اہل علم

کے درمیان اختلاف ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے دو معنوں میں سے ہر ایک معنی کو اس طور پر مراد لینا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد اور مدار حکم ہو، جائز ہے یا نہیں، مثلاً رأیت العین کہا جائے اور مراد باصرہ اور جاریہ دونوں لیا جائے تو بعض حضرات جواز کے قائل ہیں اور بعض عدم جواز کے قائل ہیں، بعض لوگوں کے نزدیک نفی کی صورت میں تو کئی معنوں کو مراد لیا جا سکتا ہے مگر اثبات کی صورت میں کئی معنوں کو مراد لینا جائز نہیں ہے اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب کئی معنوں کا جمع ہونا ممکن ہو، جہاں جمع ممکن نہ ہو وہاں سب عدم جواز کے قائل ہیں پھر جو لوگ جمع کے قائل ہیں ان کے درمیان بھی اختلاف ہوا ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ مشترک سے اس کے تمام معانی حقیقۃً مراد ہوں گے اور بعض لوگوں نے کہا کہ مجازاً تو کئی معنوں کا ارادہ جائز ہے، حقیقۃً نہیں، مصنف علیہ الرحمہ کا مذہب مختار یہ ہے کہ لفظ مشترک سے ایک سے زائد معنوں کا ارادہ نہ تو حقیقۃً جائز ہے اور نہ مجازاً، چناں چہ اس پر دلیل قائم کرتے ہوئے فرمایا کہ واضع نے لفظ مشترک کو دو معنوں میں سے ہر ایک کے لیے دوسرے کا اعتبار کیے بغیر وضع کیا ہوگا یا دوسرے کا اعتبار کرتے ہوئے یعنی مجموع کے لیے وضع کیا ہوگا یا مطلقاً ہر ایک کے لیے وضع کیا ہوگا یعنی ایک معنی کے لیے وضع کرتے وقت دوسرے معنی کی طرف بالکل توجہ نہ ہوگی، تو یہ کل تین صورتیں ہو گئیں، دوسری صورت یعنی جب اس کی وضع مجموعہ معنیین کے لیے ہو تو یہ واقع کے خلاف ہے؛ کیوں کہ اگر واضع نے مجموعے کے لیے وضع کیا ہوگا تو دوسرے کا اعتبار کیے بغیر ایک معنی میں مشترک کا استعمال حقیقۃً صحیح نہیں ہوگا حالاں کہ ایک معنی میں لفظ مشترک کا استعمال حقیقۃً صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ واضع نے مجموع معنیین کے لیے لفظ مشترک کو وضع نہیں کیا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ لفظ مشترک کی وضع مجموع من حیث المجموع کے لیے ہوئی ہے تو پھر مجموعہ معنیین کے لیے اس لفظ کا استعمال احد المعنیین کے لیے استعمال ہوگا؛ کیوں کہ مجموعی طور پر یہ معنی واحد ہے، بلکہ اس صورت میں لفظ مشترک کے مشترک ہونے میں اشتباہ واقع ہوگا؛ کیوں کہ اس صورت میں اس کی وضع مجموعی طور پر ایک معنی کے لیے ہوئی حالاں کہ مشترک کی وضع چند معانی کے لیے اوضاع متعددہ کے

ساتھ ہوتی ہے۔ بہر حال دوسری صورت باطل ہوگئی کہ مشترک کی وضع مجموعۂ معنیین کے لیے ہو۔ رہی پہلی صورت کہ مشترک کی وضع ایک معنی کے لیے دوسرے کا اعتبار کیے بغیر ہو اور تیسری صورت کہ اس کی وضع ایک معنی کے لیے مطلقا ہو تو ان دونوں صورتوں میں ہمارا مدعیٰ ثابت ہو جائے گا کہ مشترک کا استعمال ایک سے زائد معنوں میں علی سبیل الحقیقہ نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ وضع کے اندر تخصیص لفظ بالمعنی ہوتی ہے بایں طور کہ وہ لفظ اس معنی پر مقصود ومحصور ہے، اس سے تجاوز کرتے ہوئے غیر کی طرف نہ جایا جائے اور بوقت استعمال غیر کا ارادہ نہ کیا جائے تو ہر وضع اس بات کو واجب کرتی ہے کہ لفظ سے صرف وہ معنی مراد لیا جائے جس کے لیے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے اور وضع اس امر کو بھی واجب کرے گی کہ وہی ایک معنی لفظ کی پوری مراد ہو تو ہر ایک وضع کا اعتبار دوسری وضع کے اعتبار کے منافی ہوگا اور جو لوگ وقوع اشتراک کے سبب سے واقف ہیں ان پر مخفی نہیں ہے کہ لفظ کا بیک وقت دونوں معنوں میں استعمال ہونا ممتنع ہے؛ کیوں کہ واضع اگر اللہ تبارک وتعالیٰ ہے تو اشتراک سے مقصود آزمائش ہوتی ہے کہ بندوں میں سے کون غور وتامل کر کے تعیین مراد کو پہنچتا ہے اور مستحق اجر وثواب ہوتا ہے اور آزمائش کا تحقق اسی وقت ہوگا جب مختلف معانی میں سے کوئی ایک ہی معنی مراد ہو اگر بیک وقت تمام معانی مراد ہوں تو آزمائش کیسی؟ اور اگر واضع غیر اللہ ہے یعنی بندوں میں سے کوئی ہے تو پھر اشتراک سے مقصود ابہام ہوتا ہے کہ سامع کو پوری مراد سمجھ میں نہ آنے پائے: ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے سفر ہجرت کے دوران حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا کہ یہ کون ہیں؟ تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا تھا "رجل یھدینی السبیل" تو اس سے سائل نے یہی سمجھا کہ ابوبکر راستے سے واقف نہیں ہیں اور یہ صاحب ان کو راستہ دکھا رہے ہیں جب کہ ابوبکر صدیق کی مراد کچھ اور تھی تو یہ ابہام ہے اور ابہام کا تحقق اسی وقت ہوگا جب اس کا استعمال ایک معنی میں ہو اگر دونوں معنوں میں اس کا استعمال بیک وقت صحیح ہو تو پھر یہ ابہام نہیں ہو سکتا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ مشترک کا استعمال بیک وقت دونوں معنوں میں نہیں ہو سکتا۔ اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ لفظ مشترک کا استعمال ایک

سے زائد معنوں میں حقیقۃ نہیں ہو سکتا اور مجازا بھی نہیں ہو سکتا ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا؛ کیوں کہ اگر لفظ کا استعمال ایک سے زیادہ معنوں میں بطور مجاز ہو تو ایک لفظ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں مستعمل ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے۔

(فَإِنْ قِيلَ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ الآيَةَ وَالصَّلَاةُ مِنَ اللهِ رَحْمَةٌ، وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارٌ قُلْتُ لَا اشْتِرَاكَ لِأَنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ لِإِيجَابِ الْاِقْتِدَاءِ، فَلَا بُدَّ مِنْ اتِّحَادِ مَعْنَى الصَّلَاةِ مِنَ الْجَمِيعِ لَكِنَّهُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَوْصُوفِ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ لَا بِحَسَبِ الْوَضْعِ) اعْلَمْ أَنَّ الْمُجَوِّزِينَ تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى "إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ" فَإِنَّ الصَّلَاةَ مِنَ اللهِ تَعَالَى رَحْمَةٌ، وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارٌ، وَقَدْ أَوْرَدُوا عَلَى هٰذِهِ الآيَةِ مِنْ قِبَلِنَا إِشْكَالًا فَاسِدًا، وَهُوَ أَنَّ هٰذَا لَيْسَ مِنَ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ فَإِنَّ الْفِعْلَ مُتَعَدِّدٌ بِتَعَدُّدِ الضَّمَائِرِ فَكَأَنَّهُ كُرِّرَ لَفْظُ يُصَلِّي، وَأَجَابُوا عَنْ هٰذَا بِأَنَّ التَّعَدُّدَ بِحَسَبِ الْمَعْنَى لَا بِحَسَبِ اللَّفْظِ لِعَدَمِ الاحْتِيَاجِ إِلَى هٰذَا، وَهٰذَا الإِشْكَالُ مِنْ قِبَلِنَا فَاسِدٌ لِأَنَّا لَا نُجَوِّزُ فِي مِثْلِ هٰذِهِ الصُّورَةِ أَيْ فِي صُورَةِ تَعَدُّدِ الضَّمَائِرِ أَيْضًا فَتَكُونُ الآيَةُ مِنَ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ، وَالْجَوَابُ الصَّحِيحُ لَنَا أَنَّ فِي الآيَةِ لَمْ يُوجَدِ اسْتِعْمَالُ الْمُشْتَرَكِ فِي أَكْثَرَ مِنْ مَعْنًى وَاحِدٍ لِأَنَّ سِيَاقَ الآيَةِ لِإِيجَابِ اقْتِدَاءِ الْمُؤْمِنِينَ بِاللهِ تَعَالَى، وَمَلَائِكَتِهِ فِي الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا بُدَّ مِنِ اتِّحَادِ مَعْنَى الصَّلَاةِ مِنَ الْجَمِيعِ لِأَنَّهُ لَوْ قِيلَ إِنَّ اللهَ تَعَالَى يَرْحَمُ النَّبِيَّ وَالْمَلَائِكَةُ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْعُوا لَهُ لَكَانَ هٰذَا الْكَلَامُ فِي غَايَةِ الرَّكَاكَةِ فَعُلِمَ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنِ اتِّحَادِ مَعْنَى الصَّلَاةِ سَوَاءٌ كَانَ مَعْنًى حَقِيقِيًّا أَوْ مَعْنًى مَجَازِيًّا أَمَّا الْحَقِيقِيُّ فَهُوَ الدُّعَاءُ فَالْمُرَادُ وَاللهُ أَعْلَمُ أَنَّهُ تَعَالَى يَدْعُو ذَاتَهُ بِإِيصَالِ الْخَيْرِ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ مِنْ لَوَازِمِ هٰذَا الدُّعَاءِ الرَّحْمَةُ فَالَّذِي قَالَ: إِنَّ الصَّلَاةَ مِنَ اللهِ تَعَالَى رَحْمَةٌ فَقَدْ أَرَادَ هٰذَا

الْمَعْنَى لَا أَنَّ الصَّلَاةَ وُضِعَتْ لِلرَّحْمَةِ كَمَا ذُكِرَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ" أَنَّ الْمَحَبَّةَ مِنَ اللّٰهِ إِيصَالُ الثَّوَابِ، وَمِنَ الْعَبْدِ الطَّاعَةُ وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّ الْمَحَبَّةَ مُشْتَرَكَةٌ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعُ بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ أَرَادَ بِالْمَحَبَّةِ لَازِمَهَا، وَاللَّازِمُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالَى ذٰلِكَ، وَمِنَ الْعَبْدِ هٰذَا، وَأَمَّا الْمَجَازِيُّ فَكَإِرَاقَةِ الْخَيْرِ، وَنَحْوِهَا مِمَّا يَلِيقُ بِهٰذَا الْمَقَامِ ثُمَّ إِنِ اخْتَلَفَ ذٰلِكَ الْمَعْنَى لِأَجْلِ اخْتِلَافِ الْمَوْصُوفِ فَلَا بَأْسَ بِهِ فَلَا يَكُونُ هٰذَا مِنْ بَابِ الِاشْتِرَاكِ بِحَسَبِ الْوَضْعِ وَلَمَّا بَيَّنُوا اخْتِلَافَ الْمَعْنَى بِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ مَعْنَاهُ وَاحِدٌ لٰكِنَّهُ يَخْتَلِفُ بِحَسَبِ الْمَوْصُوفِ لَا أَنَّ مَعْنَاهُ مُخْتَلِفٌ وَضْعًا، وَهٰذَا جَوَابٌ حَسَنٌ تَفَرَّدْتُ بِهِ.

ترجمہ: (تو اگر اعتراض کیا جائے کہ آیت کریمہ "ان اللہ وملئکتہ یصلون علی النبی" میں صلاۃ اللہ کی جانب سے رحمت ہے، اور ملائکہ کی جانب سے استغفار ہے تو ہم جواب میں کہیں گے کہ یہاں اشتراک نہیں ہے؛ کیوں کہ سیاق کلام اقتدا کو واجب کرنے کے لیے ہے، تو تمام کی جانب سے معنی صلاۃ کا متحد ہونا ضروری ہے، لیکن وہ موصوف کے اختلاف سے مختلف ہوگا جس طرح تمام صفات موصوف کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہیں، وضع کے اعتبار سے معنی صلاۃ مختلف نہیں ہوگا) تم جان لو کہ مجوزین نے اللہ تعالیٰ کے قول "ان اللہ وملئکتہ یصلون علی النبی" سے استدلال کیا ہے؛ اس لیے کہ صلاۃ اللہ کی جانب سے رحمت ہے اور ملائکہ کی جانب سے استغفار ہے، کچھ لوگوں نے اس آیت پر ہماری جانب سے ایک فاسد اشکال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آیت متنازع فیہ نہیں ہے؛ کیوں کہ ضمائر کے متعدد ہونے کی وجہ سے فعل متعدد ہے تو گویا لفظ یصلی یہاں پر مکرر ہے اور ان لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تعدد معنی کے اعتبار سے ہے؛ ذکر لفظ کے اعتبار سے؛ کیوں کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور یہ اشکال ہماری جانب سے فاسد ہے؛ اس لیے کہ ہم اس طرح کی صورتوں میں بھی یعنی تعدد ضمائر کی صورت میں بھی اسے جائز قرار نہیں دیتے لہذا آیت کریمہ متنازع فیہ ہے اور ہماری

جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ آیت میں لفظ مشترک کا استعمال ایک معنی سے زائد میں نہیں پایا جاتا؛ کیوں کہ آیت کا سیاق اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ صلاۃ علی النبی کے باب میں مومنین پر اللہ اور اس کے فرشتوں کی اقتدا واجب ہے؛ لہذا سب کی جانب سے معنی صلاۃ کا متحد ہونا ضروری ہوگا؛ اس لیے کہ اگر کہا جائے کہ اللہ تعالی نبی پر رحمت نازل فرماتا ہے اور ملائکہ آپ کے لیے استغفار کرتے ہیں، اے ایمان والو! تم ان کے لیے رحمت کی دعا کرو تو یہ کلام انتہائی رکیک ہوگا پس جان لیا گیا کہ معنی صلاۃ کا متحد ہونا ضروری ہے خواہ اتحاد معنی حقیقی کے اعتبار سے ہو یا معنی مجازی کے اعتبار سے، بہر حال معنی حقیقی کے اعتبار سے متحد ہونا تو اس طرح ہو سکتا ہے کہ آیت سے مراد۔ واللہ اعلم۔ یہ ہو کہ اللہ تعالی اپنی ذات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایصال خیر کے ساتھ بلاتا ہے پھر اس دعا کے لوازم سے رحمت ہے تو جن لوگوں نے کہا ہے کہ صلوۃ اللہ کی جانب سے رحمت ہے ان کی مراد یہی ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ صلاۃ کی وضع رحمت کے لیے ہوئی ہے جیسا کہ اللہ تعالی کے قول "یحبھم ویحبونہ" میں ذکر کیا گیا ہے کہ محبت اللہ کی جانب سے ایصال ثواب اور بندے کی جانب سے طاعت ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ محبت من حیث الوضع مشترک ہے بلکہ محبت سے اس کا لازم مراد ہے اور لازم محبت اللہ کی جانب سے یہ ہے کہ بندے کو ثواب عطا فرمائے اور بندے کی جانب سے یہ ہے کہ اپنے رب کی اطاعت کرے اور جہاں تک معنی مجازی کے اعتبار سے صلاۃ کا متحد ہونا ہے تو وہ جیسا کہ ارادہ خیر وغیرہ ہے جو اس مقام کے مناسب ہے (حاشیۂ نور الانوار میں مرقوم ہے کہ یہاں صلاۃ کا معنی اعتنائے شان ہے، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ اور اس کے فرشتے نبی کی اعتنائے شان کرتے ہیں یعنی ان کی شان کی طرف توجہ کرتے ہیں؛ لہذا اے مسلمانو! تم بھی نبی کی طرف متوجہ ہو اور یہ اعتنا اللہ کی طرف سے بصورت رحمت ہے، ملائکہ کی طرف سے بصورت استغفار ہے اور مومنین کی طرف سے بصورت دعا ہے) پھر یہی معنی مجازی اگر موصوف کے اعتبار سے مختلف ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ بحسب الوضع باب اشتراک سے نہیں ہوگا اور جب اختلاف معنی اختلاف مسند الیہ کے اعتبار سے بیان کیا گیا تو اس سے معلوم

ہوا کہ صلاۃ کا معنی سب کی جانب سے ایک ہی ہے لیکن وہ معنی موصوف کے اعتبار سے مختلف ہوگا لہٰذا یہ کہ صلاۃ کا معنی وضع کے اعتبار سے مختلف ہے، یہ جواب بہت عمدہ ہے جس میں میں منفرد ہوں۔

تشریح : فان قیل اس عبارت میں ان لوگوں کی طرف سے ہمارے اوپر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے جو عموم مشترک کے جواز کے قائل ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آیت کریمہ "ان اللّٰہ وملئکتہ یصلون علی النبی" میں صلاۃ اللہ کی طرف سے رحمت اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے یعنی ایک ہی لفظ سے دونوں کا ارادہ کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ لفظ مشترک بیک وقت دو معنوں میں استعمال ہو سکتا ہے حالاں کہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں۔

جواب : یہاں اشتراک نہیں ہے؛ کیوں کہ سیاق کلام ایجاب اقتدا کے لیے ہے یعنی مسلمانوں پر اللہ اور اس کے فرشتوں کی اقتدا واجب قرار دی گئی ہے اور اقتدا اسی وقت ہو سکتی ہے جب فعل ایک ہو یعنی مقتدیٰ اور مقتدی دونوں ایک ہی جیسا فعل کریں، اگر دونوں کا فعل الگ الگ ہو تو اقتدا درست نہیں ہوتی؛ لہٰذا ضروری ہے کہ یہاں صلاۃ کا معنی ایک ہی ہو، ہاں وہ ایک معنی موصوف کے اختلاف سے مختلف ہوگا جس طرح تمام صفات اپنے موصوف کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں؛ لہٰذا جب صلاۃ کا موصوف ذات باری ہو تو اس سے مراد رحمت ہوگی اور جب اس کا موصوف ملائکہ ہوں تو اس سے مراد استغفار ہوگا۔

وقد اورد وا: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ ہماری طرف سے کچھ لوگوں نے اس آیت پر ایک فاسد اور بے کار اشکال وارد کیا ہے کہ یہ آیت محل نزاع نہیں ہے؛ کیوں کہ فعل کا تعدد یہاں ضمیروں کے تعدد کی وجہ سے ہے گویا لفظ "یصلی" یہاں پر مکرر ہے تو رحمت کے معنی میں الگ یصلی ہے اور استغفار کے معنی میں الگ یصلی ہے اور یہ تعدد معنی کے اعتبار سے ہے لفظ کے اعتبار سے نہیں؛ کیوں کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے مگر مصنف کو یہ منظور نہیں ہے چناں چہ آپ فرماتے ہیں کہ ہماری جانب سے یہ اشکال فاسد ہے، کیوں

کہ تعدد مجاز کی صورت میں بھی ایک لفظ مشترک سے ہمارے نزدیک متعدد معانی مراد لینا جائز نہیں ہے حاصل یہ ہوا کہ آیت یقیناً محل نزاع ہے اور اس کا جواب وہی دیا جائے گا جو اوپر مذکور ہے، باقی چیزیں ترجمے سے ظاہر ہیں لہٰذا ان کی تشریح کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَتَمَسَّكُوا أَيْضًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ" الْآيَةَ حَيْثُ نَسَبَ السُّجُودَ إِلَى الْعُقَلَاءِ، وَغَيْرِهِمْ كَالشَّجَرِ، وَالدَّوَابِّ وَالْأَرْضِ فَمَا نُسِبَ إِلَى غَيْرِ الْعُقَلَاءِ يُرَادُ بِهِ الْإِنْقِيَادُ لَا وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ وَمَا نُسِبَ إِلَى الْعُقَلَاءِ يُرَادُ بِهِ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى "وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ" يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالسُّجُودِ الْمَنْسُوبِ إِلَى الْإِنْسَانِ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ إِذْ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ الْإِنْقِيَادَ لَمَا قَالَ "وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ" لِأَنَّ الْإِنْقِيَادَ شَامِلٌ لِجَمِيعِ النَّاسِ أَقُولُ تَمَسُّكُهُمْ بِهٰذِهِ الْآيَةِ لَا يَتِمُّ إِذْ يُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِالسُّجُودِ الْإِنْقِيَادُ فِي الْجَمِيعِ، وَمَا ذَكَرُوا أَنَّ الْإِنْقِيَادَ شَامِلٌ لِجَمِيعِ النَّاسِ بَاطِلٌ لِأَنَّ الْكُفَّارَ لَا سِيَّمَا الْمُتَكَبِّرِينَ مِنْهُمْ لَا يَشْمَلُهُمُ الْإِنْقِيَادُ أَصْلًا، وَأَيْضًا لَا يَبْعُدُ أَنْ يُرَادَ بِالسُّجُودِ، وَضْعُ الرَّأْسِ عَلَى الْأَرْضِ فِي الْجَمِيعِ، وَلَا يُحْكَمُ بِاسْتِحَالَتِهِ مِنَ الْجَمَادَاتِ إِلَّا مَنْ يَحْكُمُ بِاسْتِحَالَةِ التَّسْبِيحِ مِنَ الْجَمَادَاتِ، وَالشَّهَادَةِ مِنَ الْجَوَارِحِ، وَالْأَعْضَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَنَّ مُحْكَمَ الْكِتَابِ نَاطِقٌ بِهٰذَا، وَقَدْ صَحَّ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ تَسْبِيحَ الْحَصَا وَقَوْلُهُ تَعَالَى "وَلٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ" يُحَقِّقُ أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ حَقِيقَةُ التَّسْبِيحِ لَا الدَّلَالَةُ عَلَى وَحْدَانِيَّتِهِ تَعَالَى فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى "لَا تَفْقَهُونَ" لَا يَلِيقُ بِهٰذَا فَعُلِمَ بِهٰذَا أَنَّ وَضْعَ الرَّأْسِ خُضُوعًا لِلّٰهِ تَعَالَى غَيْرُ مُمْتَنِعٍ مِنَ الْجَمَادَاتِ بَلْ هُوَ كَائِنٌ لَا يُنْكِرُهُ إِلَّا مُنْكِرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ۔

ترجمہ: نیز ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی

السموٰت" سے استدلال کیا ہے بایں طور کہ سجود کی نسبت عقلا اور غیر عقلا مثلا درخت، جانور اور زمین کی طرف ہے تو جب غیر عقلا کی طرف اس کی نسبت ہوگی تو اس سے انقیاد مراد لیا جائے گا، نہ کہ وضع الجبھۃ علی الارض یعنی پیشانی کو زمین پر رکھنا اور جب اس کی نسبت عقلا کی طرف ہوگی تو اس سے مراد وضع الجبھة علی الارض ہوگا! کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول" و کثیر من الناس "اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ سجود کی نسبت جب انسان کی طرف ہوگی تو اس سے مراد" وضع الجبھة علی الارض "ہوگا؛ اس لیے کہ اگر مراد انقیاد ہوتا تو پھر" و کثیر من الناس "نہ کہا جاتا؛ کیوں کہ انقیاد تو تمام لوگوں کو شامل ہے، میں کہتا ہوں کہ اس آیت سے ان کا استدلال تام نہیں ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ سب میں سجود سے مراد انقیاد ہو اور جو ان لوگوں نے ذکر کیا کہ انقیاد تو تمام لوگوں کو شامل ہے یہ باطل ہے؛ اس لیے کہ کفار خاص طور پر منکرین کو تو انقیاد نے مس تک نہیں کیا اور نیز بعید نہیں ہے کہ تمام میں سجود سے مراد" وضع الراس علی الارض "ہو اور جمادات سے اس کو محال وہی لوگ سمجھتے ہیں جو جمادات سے تسبیح اور قیامت کے دن اعضا و جوارح سے گواہی کو محال سمجھتے ہیں باوجودیکہ کتاب اللہ اس پر ناطق ہے اور حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کنکریوں کی تسبیح سنی ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد" ولکن لا تفقھون تسبیحھم" بھی اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ مراد حقیقی تسبیح ہے، دلالت علی الوحدانیت یعنی تسبیح حالی مراد نہیں ہے (کیوں کہ یہ تسبیح تو ہمیں سمجھ میں آتی ہے کہ تمام موجودات ممکن ومخلوق ہونے کی حیثیت سے ایک واجب الوجود کے محتاج ہیں جو ایک ہی ہو سکتا ہے) تو اس سے معلوم ہوا کہ خدا کے حضور عاجزی کا اظہار کرتے ہوئے سر کو زمین پر رکھ دینا جمادات سے محال نہیں ہے بلکہ یہ موجود ہے، اس کا انکار صرف وہی کرے گا جو خوارق عادات کا منکر ہو (حاصل یہ ہوا کہ اس آیت میں بھی سجود کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور وہ معنی حقیقی بھی ہو سکتا ہے یعنی" وضع الراس علی الارض "اور معنی مجازی بھی ہو سکتا ہے یعنی" انقیاد للہ تعالیٰ "۔

[illegible]


Faizane Qamar e Millat
LIBRARY


Faizane Qamar e Millat
LIBRARY